3 1761 00003173
D

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

VERSAILLES

CERF ET FILS, IMPRIMEURS

59, RUE DUPLESSIS, 59

P
Jra Orgs
R

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE
DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME VINGT-DEUXIÈME

PARIS
A LA LIBRAIRIE A. DURLACHER
83 bis, RUE LAFAYETTE
1891

436181
6.6.45

DS
101
R45
t.22

ASSEMBLÉE GÉNÉRALE

SÉANCE DU 24 JANVIER 1891.

Présidence de M. J. Oppert, *président.*

M. le Président ouvre la séance en ces termes :

Mesdames et Messieurs,

La séance solennelle qui clôt une année d'efforts et de labeurs n'impose pas au Président de la Société des Études juives l'obligation de rendre compte des travaux de la Compagnie. Il n'est pas, comme dans beaucoup d'autres associations savantes, le rapporteur général de tous les mémoires et de toutes les œuvres par lesquels la Société s'est fait connaître, et qui ont eu un retentissement mérité dans le public spécial auquel elle s'adresse. Cette tâche, pénible et douce à la fois, est échue au secrétaire ; vous vous souvenez des aperçus si distingués par le fond, si parfaits dans la forme, par lesquels notre ancien secrétaire, aujourd'hui notre vice-président, faisait revivre aux yeux de ses auditeurs l'ensemble des travaux de la Société des Études juives. Cette tâche incombe cette année à son digne successeur M. Vernes, dont vous entendrez bientôt l'éloquente exposition. Vous vous rendrez compte des efforts multiples tentés par notre Société pour ressusciter dans l'esprit de tous les grands exemples que nos pères nous ont légués. Notre Société embrasse tout ce qui est du ressort de la science et de l'érudition juives. Elle a été créée pour former un centre autour duquel gravite

tout ce qui a rapport à l'histoire scientifique du Judaïsme ; elle n'est pas une société religieuse, quoique, plus que toute autre, elle puisse servir à rattacher les Israélites à leurs traditions, en les renseignant sur les grands exemples de foi et d'abnégation fournis par les siècles passés. Elle aussi, Messieurs, peut et doit contribuer à raffermir le courage de ceux de nos contemporains qui traversent de dures épreuves, en faisant passer devant leurs yeux les années bien plus cruelles, les époques bien plus terribles, qui ont marqué les siècles passés : elle peut préserver les Juifs de tous les pays de la crainte pusillanime qui s'empare de tant d'esprits médiocres, et elle peut fournir un remède qui rend moralement réfractaire à la peste de l'apostasie ; elle fait ressortir les glorieux exemples de ceux qui avaient si peu honte de leur titre de Juifs, qu'ils marchaient au supplice pour leur foi, et qui ne pensaient pas à se dérober aux yeux de leurs concitoyens, parce qu'ils portaient des insignes qui les distinguaient comme Israélites.

Notre Société, qui s'occupe de tout ce qui s'est fait contre les Juifs à partir de l'antiquité la plus reculée, nous renseigne sur les agissements des peuples, soit à Alexandrie, soit à Rome, soit dans tous les pays du moyen âge, qui ont abouti à ce que nous nommons, d'après nos adversaires, l'*antisémitisme*. Rendons grâce à ceux dont la perfidie nous profite. L'antisémitisme a un bon côté, c'est le *nom* lui-même, qui se tourne directement contre ceux à qui la peur de ce fantôme suranné fait fuir la communion de leurs frères et la religion de leurs pères.

L'année 1890, Messieurs, nous a fait éprouver des pertes cruelles, en nous séparant de membres distingués qui méritent l'hommage de notre reconnaissance et de nos regrets sympathiques ; nous avons eu la douleur de perdre MM. Isaac Werner, Michel Halfon, Benjamin Weill, qui n'étaient pas seulement d'excellents Israélites, mais qui s'intéressaient vivement à nos travaux ; nous avons perdu aussi deux hommes qui étaient l'honneur des Études juives, Arnold Aron, grand rabbin de Strasbourg, et Isaac Trénel, membre de notre Comité. Arnold Aron voua toute son existence au rabbinat, et il est mort à la tête de cette antique communauté de Strasbourg.

Isaac Trénel était l'un des derniers grands talmudistes de nos pays qui se vouèrent au culte de la tradition judaïque. Né à Metz, en 1822, il fut l'élève du savant rabbin Moyse de Merzig, et fut nommé directeur du Séminaire en 1856 ; depuis cette époque, il n'a jamais cessé de s'occuper de l'enseignement du Talmud ; presque tout le rabbinat de France l'a eu comme maître et guide. Le fruit de ses études bibliques est déposé dans une œuvre des plus utiles, son *Dictionnaire hébreu,* qu'il publia conjointement avec Philippe Sander, et *La vie d'Hillel* qui témoigne de sa profonde connaissance de la littérature hébraïque. Il est mort sur la brèche, comme il avait vécu, prématurément enlevé par un mal qu'en vain il tenta de dompter. Si de pareils hommes ne se remplacent pas aisément, espérons que leurs exemples animeront de jeunes adeptes qui combleront les vides que leur disparition a laissés. C'est sur ce souhait que je termine en donnant la parole à notre cher Trésorier, qui va vous rendre compte de la situation financière de notre Société.

M. Erlanger, trésorier, rend compte ainsi qu'il suit de la situation financière de la Société :

Mesdames, Messieurs,

Je viens de nouveau devant vous vous rendre compte de la situation financière de notre Société. Ce compte rendu ne sera ni long ni brillant.

C'est avec une véritable satisfaction que je vous ai présenté, l'année dernière, l'exercice de 1889 se soldant par un excédent de recette, quand le précédent exercice avait laissé un déficit. Je me permettais l'espoir de voir cette situation, que je ne voudrais pas appeler prospère, mais au moins satisfaisante, se maintenir et s'améliorer. Hélas ! cet espoir ne s'est pas réalisé, et je viens de nouveau vous présenter une balance se soldant en déficit.

Voici mes chiffres :

RECETTES.

Solde en caisse au 1er janvier 1890			662 fr.	05
Souscriptions et divers	9.387 fr.			
15 abonnements du Ministère	375			
			9.762	»
Vente par le dépositaire			1.296	50
Total des recettes			11.720 fr.	55

DÉPENSES.

Impression du n° 39	1.546 fr.	»		
— — 40	1.405	»		
— — 41	1.225	»		
— — 42	1.262	»		
			5.438 fr.	»
Gravures dans différents numéros			153	»
Droits d'auteur du n° 39	680 fr.	40		
— — 40	666	60		
— — 41	783	20		
— — 42	713	40		
			2.843	60
Distribution du n° 38	90 fr.	»		
— — 39	110	»		
— — 40	100	»		
— — 41	90	»		
			390	»
Droits de magasinage			100	»
Divers par le dépositaire			87	65
Appointements du secrétaire-adjoint			1.800	»
Frais de bureau			235	70
— recouvrement			140	05
Gratifications			70	»
Frais de l'assemblée générale et des conférences			429	30
Souscriptions aux *Reliques* de feu Darmesteter			300	»
Total des dépenses			11.987 fr.	20

Le total des dépenses étant de	11.987 fr. 30
— recettes n'étant que de.....	11.720 55
Il reste donc un déficit de	266 fr. 75

qui sera reporté à l'exercice 1891.

En ajoutant à ce déficit.....	266 fr. 75
l'excédent de 1889, soit...	662 05
il résulte une différence de	982 fr. 80

déficit de l'année 1890.

Dans mon dernier compte rendu, je vous ai dit que l'édition du *Temple de Jérusalem*, par MM. Perrot et Chipiez, n'imposerait probablement aucun sacrifice à la Société. Cet espoir, du moins, s'est réalisé et nous n'avons eu aucune charge de ce chef. Notre capital reste donc toujours intact, et cette situation permet à la Société d'entreprendre d'autres publications de grande valeur scientifique, dont l'une : *Recueil des textes grecs et latins relatifs au Judaïsme*, s'imprime en ce moment.

J'ai fini.

Je voudrais cependant réitérer encore l'appel que j'ai fait si souvent à votre précieux concours. Je ne me dissimule pas que vous qui m'écoutez, vous êtes déjà des membres dévoués de notre Société. D'un autre côté, mon appel aura peu de chance d'être entendu au-delà des limites de cette réunion. Cependant, il deviendrait efficace, j'en suis certain, si votre dévouement pouvait aller jusqu'à faire un peu de propagande en notre faveur.

La Société des Études Juives, par la voix de son trésorier, vous assure d'avance de toute sa reconnaissance.

M. Vernes, secrétaire, lit le rapport sur les publications de la Société pendant l'année 1890 (voir plus loin, p. VII).

Il est donné connaissance du résultat du scrutin pour le renouvellement du tiers des membres du Conseil et le remplacement de M. le grand rabbin Trénel, décédé.

Sont élus :

MM. Albert Lévy, professeur à l'École de physique et de chimie, membre sortant ;

Astruc, grand rabbin de Bayonne, membre sortant ;

Hartwig Derenbourg, directeur-adjoint à l'École des Hautes-Études, membre sortant ;

Armand Éphraim, agrégé de philosophie, membre sortant ;

Michel Erlanger, membre sortant ;

Zadoc Kahn, grand rabbin du Consistoire central des Israélites de France, membre sortant ;

Émile Straus, avocat, membre sortant ;

Maurice Vernes, directeur-adjoint à l'École des Hautes-Études, membre sortant ;

Joseph Lehmann, grand rabbin, directeur du Séminaire israélite de France.

M. Jules Oppert, membre de l'Institut, est élu président de la Société pour l'année 1891.

M. Maurice Wahl fait une conférence sur *les Juifs algériens et le décret de naturalisation* (Cette conférence paraîtra dans un prochain numéro).

RAPPORT

SUR LES PUBLICATIONS DE LA SOCIÉTÉ

PENDANT L'ANNÉE 1890

LU A L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE DU 24 JANVIER 1891

PAR M. MAURICE VERNES, SECRÉTAIRE

MESDAMES, MESSIEURS,

Votre Société, qui n'est pas une œuvre de propagande confessionnelle, mais une association volontaire d'hommes résolus à mettre en lumière le passé glorieux du judaïsme, admet parmi ses membres des personnes venant des différents points de l'horizon religieux. C'est ainsi qu'elle a bien voulu introduire dans son Conseil un non-Israélite, l'appeler au secrétariat et lui confier la tâche de vous exposer les travaux de l'année qui vient de finir. En m'inclinant devant cette désignation flatteuse, je n'ai point oublié que vous aviez l'habitude de voir cette place occupée avec un éclat auquel je n'ose prétendre. Votre Conseil a voulu marquer sa reconnaissance pour un concours inappréciable en élevant M. Théodore Reinach à la vice-présidence ; mais il savait en même temps qu'il ne pouvait le remplacer, et celui qui parle en ce moment en a le sentiment plus que personne.

I

M. Joseph Halévy a recherché dans les tablettes cunéiformes récemment découvertes à Tell-el-Amarna, en Egypte, des indications propres à jeter la lumière sur plusieurs points de géographie et d'archéologie bibliques. Il a exposé ses résultats dans sa série, bien connue de vous, de *Recherches bibliques*, sous le titre de : *La Correspondance d'Aménophis IV et la Bible*[1]. La découverte sur la terre des Pharaons de tablettes en langue babylonienne, contenant une correspondance échangée entre des gouverneurs ou satrapes syriens et le souverain d'Egypte, sous les ordres duquel ils étaient placés, a causé une grande et légitime émotion. On ne s'attendait pas à rencontrer cette preuve officielle de l'extension, on pourrait dire de la prépondérance prise par le dialecte babylonien et par son alphabet jusque dans les régions voisines de l'Afrique. Tout en se défendant contre certaines exagérations commises en Angleterre, tout en protestant contre de « prétendues découvertes de certains noms propres hébreux retentissants, recueillis à la légère, auxquels l'histoire biblique ne donne pas droit d'existence dans la Palestine préhébraïque », M. Halévy manifeste une grande confiance dans les résultats de l'étude difficile et hardie devant laquelle il n'a pas reculé. « Bien que ces lettres (échangées entre Aménophis III et Aménophis IV et leurs agents en Syrie, alors placée sous la dépendance de l'Egypte, vers le milieu du xve siècle avant l'ère vulgaire), bien que ces lettres, dit-il, précèdent d'environ une cinquantaine d'années l'entrée des Hébreux dans la Terre promise et que, de plus, elles ne soient pas encore connues dans tous leurs détails, on peut déjà affirmer avec une entière confiance qu'elles seront d'une grande importance pour la critique biblique. Non seulement, elles nous fourniront une sorte de préhistoire du peuple juif, en nous renseignant de la manière la plus authentique sur l'état de la Syrie et de la Palestine au

[1] XX, p. 199, et XXI, p. 43.

moment où les tribus hébraïques, impatientes de secouer le joug égyptien, faisaient, pour ainsi dire, leurs préparatifs pour s'établir de vive force sur les rives du Jourdain ; mais elles nous prêteront aussi un secours, insoupçonné jadis, pour la critique littéraire des noms géographiques de Palestine, qui sont parvenus jusqu'à nous sous des formes flottantes ou altérées. »

Il n'est pas très aisé d'analyser un mémoire où sont abordées des questions techniques assez délicates et où l'auteur s'est permis pas mal de digressions, non point sans doute inutiles à son objet, mais qui ralentissent sa marche et rendent l'exposition un peu obscure. Les identifications de noms propres auxquelles M. Halévy semble attacher le plus d'importance sont celles de plusieurs villes de la Philistée et surtout des deux désignations d'Emorites ou Amorrhéens et de Chananéens. Les tablettes d'El-Amarna confirmeraient, tout particulièrement, l'emploi ancien du terme « pays de Chanaan ». Après une pointe dans la Syrie proprement dite, en Phénicie et à l'extrême nord de la Palestine, M. Halévy tâche de dégager la situation politique que révèlent les documents récemment mis au jour. D'après lui, « l'incorporation de la Phénicie et de la Palestine dans les possessions égyptiennes était non seulement un fait accompli dans le pays même, mais aussi une situation légitimée et reconnue par les rois les plus éloignés ». Cette constatation aidera à l'explication d'un point, souvent contesté, de la table généalogique du xe chapitre de la *Genèse*, où Chanaan figure dans les dépendances de l'Egypte ; la raison en est la relation politique de la Palestine à l'endroit de la grande puissance des bords du Nil. « En classant les Syro-Phéniciens dans la famille africaine, dit notre savant confrère, l'ethnographe de la *Genèse* a simplement tenu compte de l'état politique et réel de son siècle et des siècles antérieurs ; il s'est strictement conformé au rapport de la tradition, d'après laquelle le Chanaan, dans son sens le plus large, faisait partie inséparable de la domination égyptienne. » Cependant le Chanaan aurait conservé son individualité propre au point de vue administratif, et la plupart des préfets qui gouvernaient le pays au nom de l'Egypte auraient été des princes nationaux jouissant d'une autonomie parfaite dans la direction intérieure. Les chefs de

groupes princiers, c'est l'expression dont use M. Halévy, étaient eux-mêmes placés sous la surveillance d'un gouverneur général, dont les attaches avec la cour d'Egypte étaient naturellement plus étroites. Notre confrère va jusqu'à risquer l'opinion que cette organisation aurait survécu à la disparition de la suzeraineté égyptienne. Il insiste enfin sur le degré de civilisation que révèle la correspondance d'Aménophis. « Ce n'est pas sans un véritable étonnement, dit-il, que nous voyons combien les communications internationales étaient fréquentes et relativement faciles à cette époque. Non seulement la Syro-Phénicie est en relation constante avec l'Egypte par suite de l'état de dépendance où elle se trouve à l'égard de la vallée du Nil, mais les royaumes beaucoup plus lointains de l'Asie-Mineure, de la Mésopotamie, de l'Assyrie et de la Babylonie entretiennent des relations continues avec l'Egypte au moyen d'ambassadeurs qu'ils s'envoient mutuellement et surtout de présents très précieux échangés entre eux à titre d'hommage réciproque. Ces envois continuels et réciproques des objets les plus rares dans chaque pays donnaient lieu à un développement industriel et artistique qui, s'élevant au-dessus de la médiocrité archaïque, cherchait à satisfaire les goûts les plus raffinés et les plus exigeants. On ne se contentait plus de donner satisfaction à ses propres sentiments, on cherchait encore à les imposer aux autres peuples par l'élégance de la forme et le fini du travail. »

Nous nous trouvons encore sur le domaine de ce que M. Halévy lui-même appelle la préhistoire du peuple juif avec l'étude de ce même savant sur *Le lit d'Og, roi du Basan* [1]. Moïse s'empara, vous le savez, de la rive gauche du Jourdain ou pays de Galaad sur deux rois amorrhéens ou émorites, Séhon et Og ; voici la curieuse particularité qu'on rapporte sur le second, roi du Basan : « Og, roi de Basan, était resté seul de la race des Rephaïm (ou géants). Voici, son lit, un lit de fer, n'est-il pas encore à Rabbath, ville des fils d'Ammon ? Sa longueur est de neuf coudées et sa largeur de quatre. » Les modernes voient volontiers dans ce « lit » aux dimensions colossales, près de quatre mètres et demi en longueur

[1] XXI, p. 217.

sur deux en largeur, un sarcophage de basalte. M. Halévy tient qu'il s'agit d'un véritable lit et d'un lit en fer ; refaisant l'histoire de la conquête du Galaad sur laquelle il paraît, — c'est notre confrère qui l'assure, — que « certains auteurs modernes ont raisonné à tort et à travers », l'auteur s'inscrit en faux contre l'assertion formelle des *Nombres,* qui déclarent que Séhon avait formé son royaume aux dépens du territoire moabite [1]. Pour lui, les Amorrhéens sont venus, non de l'intérieur de la Palestine, mais de la région du Hermon, ont battu d'anciennes populations géantes, les Rephaïm ci-dessus nommés, mais ont conservé à leur tête, par une circonstance assurément étrange, une famille appartenant à la race vaincue ; donc, à l'époque de la conquête, les Amorrhéens du Basan « avaient pour roi le dernier survivant des Rephaïtes, fondus dans la masse amorrhéenne. » Quoi qu'on puisse penser de ces combinaisons, qui paraissent soulever plus de difficultés encore qu'elles n'en résolvent, Og serait natif de la ville de Rabbath, capitale de l'Ammonitide, et son lit, pense M. Halévy, pourrait fort bien n'avoir été que son berceau, ce qui rendrait ses dimensions plus extraordinaires encore ; mais ces dimensions elles-mêmes ne sont autres que celles du lit du dieu Bel qui se voyait dans le principal des temples de Babylone. « Aussitôt, je laisse la parole à notre confrère, l'intention du Deutéronomiste devient d'une clarté évidente. » Les Rephaïtes, issus du commerce des dieux avec les femmes humaines, ont un caractère semi-divin et « c'est cette origine que l'auteur vise à accentuer en donnant à la couche d'Og les dimensions que la croyance polythéiste donnait à la couche de Bel, le plus ancien des dieux sémitiques. » M. Halévy a encore appliqué sa sagacité à l'élucidation du récit du livre des *Juges* qui raconte les origines du sanctuaire de Dan [2]. Il fait ressortir l'intention polémique de ces pages à l'égard des deux grands sanctuaires du royaume du nord, du sanctuaire de Béthel où il veut que Michée ait installé en premier lieu une image sacrée, provenant d'un vol domestique, du sanctuaire de Dan qui a été mis

[1] *Nombres*, XXI, 26.
[2] *L'histoire de Michée*, XXI, p. 207.

en possession par la violence du simulacre précédemment vénéré sur le territoire d'Ephraïm. La thèse soutenue par notre confrère n'est pas nouvelle dans son fond, mais il l'a rajeunie par d'intéressants détails en même temps qu'il provoque le doute et parfois la contradiction par la hardiesse et la subtilité de ses rapprochements.

II

Avec la note que l'éminent historien du judaïsme, Graetz, a bien voulu nous donner sous ce titre : *Un point de repère dans l'histoire de David*[1], nous sortons de la région, toujours scabreuse, des antécédents et des origines. M. Graetz établit, avec l'autorité qui lui appartient, combien il serait désirable de voir clair dans la succession des faits rapportés aux derniers chapitres du second livre de *Samuel*. Il y a là différents événements, notamment une famine de trois ans qui prend fin lors de l'immolation par les Gabaonites de sept descendants de Saül, et une peste effroyable qui est la peine d'un dénombrement entrepris par David. « Jusqu'à ce jour, dit notre éminent confrère, ce n'est que par hypothèse qu'on a pu ranger ces événements parmi ceux qui sont racontés précédemment ; il était impossible de savoir au juste à quel moment la famine a réduit la population à un désespoir tel que David dut céder à la cruelle exigence des Gabaonites et livrer sept descendants de Saül comme victimes d'expiation. Ce fait arriva-t-il au début du règne de David ou plus tard ? Ce qui frappe surtout, c'est que ces deux événements si importants, la famine et la peste, ne sont racontés que dans notre appendice. Ajoutez à cela que le récit en est interrompu par des incidents hétérogènes, que rien ne relie au reste du texte. Le récit de la famine est suivi d'un morceau sur les guerres avec les Philistins et les exploits accomplis dans ces guerres par plusieurs *gibborim* ; puis viennent deux psaumes de David et, de nouveau,

[1] XXI. p. 241.

brusquement, le tableau des trente-sept *gibborim* de David, leurs noms et leurs faits d'armes ; enfin, le récit du dénombrement et de la peste. Aucun fil ne relie ces différents appendices ; il semblerait qu'ils aient été ajoutés postérieurement et pêle-mêle au livre de *Samuel.* » Ces difficultés peuvent se lever au moyen d'une très légère correction du texte hébreu. La famine doit être reportée alors dans la première moitié du règne de David, avant les guerres contre les Philistins, les Moabites, les Ammonites et les grandes victoires sur les Syriens qui s'y rattachent. C'est avec intention que l'écrivain du corps du récit n'a cru devoir aborder ces différents incidents qu'après l'exposé d'événements qui se classent à une date postérieure. — C'est ici le cas de mentionner le compte-rendu consacré par M. Loeb à la 3e édition du VIIIe volume de l'*Histoire des Juifs* de Graetz [1]. Vous me saurez gré de vous en rappeler les premières lignes : « Il faut admirer M. Graetz pour vingt raisons différentes et toutes également bonnes. Nous l'admirons aujourd'hui et nous lui apportons nos hommages pour l'application et le soin avec lesquels il a revu et mis au courant le huitième volume de son *Histoire des Juifs*, qui était épuisé et dont il vient de faire une troisième édition. Ce volume va de 1350 à l'expulsion des Juifs d'Espagne et du Portugal. Il serait difficile de noter les nombreuses rectifications, additions et améliorations de cette nouvelle édition ; nous allons y relever un certain nombre de questions que nous avons traitées nous-même dans diverses publications ou examinées de plus près dans le cours de nos études ». Les notes que le président de notre Comité de publication annonce ici avec sa modestie bien connue forment quinze pages, remplies des détails les plus précis, où vous avez retrouvé toutes ses qualités d'information aussi étendue qu'exacte. M. Loeb est de ceux qui ne peuvent toucher à un sujet, eût-il été traité avant lui par un maître comme Graetz, sans y apporter quelque chose de nouveau, sans s'y montrer maître lui-même.

Revenons cependant à l'histoire ancienne d'Israël. Il nous reste à signaler un article de M. Halévy, qu'il a intitulé : *Vérifications do-*

[1] XXI, p. 146.

cumentaires de deux données bibliques relatives à Sennachérib[1]. Il s'agit de doutes élevés par un jeune assyriologue allemand sur l'historicité de deux assertions des livres bibliques, la première ayant trait à l'existence d'un haut fonctionnaire assyrien qui portait le nom de *rab-saris* « chef des eunuques », la seconde relative au fils de Sennachérib nommé Sareçer, que l'historien hébreu déclare avoir été complice de son frère Adramélec dans l'assassinat dont le roi assyrien fut victime pendant qu'il faisait ses dévotions dans le temple du dieu Nisroch.

Nous devons aborder maintenant le travail considérable consacré par M. Isidore Loeb à *La littérature des pauvres dans la Bible* et qui traite exclusivement du recueil canonique des *Psaumes*[2]. Je ne saurais mieux introduire ce sujet qu'en rappelant quelques lignes que j'emprunte à mon prédécesseur[3]. « M. Loeb, vous disait l'année dernière M. Théodore Reinach de la place que j'occupe en ce moment, M. Loeb possède sur les interprètes de l'école protestante le précieux avantage de connaître à fond la littérature talmudique... Avantage, non pas tant à cause des renseignements proprement historiques que fournit le Talmud..., mais parce que le Talmud nous révèle des façons de parler et de sentir, des états d'intelligence et d'âme, qui dérivent en droite ligne du passé d'Israël et servent à l'éclairer. » Et M. Reinach ajoutait cette réflexion, que je suis heureux de relever parce qu'elle s'accorde avec ma propre façon d'envisager les choses, que « entre le Juif du Talmud et le Juif de la Bible, il n'y a pas ce fossé infranchissable, cette solution de continuité qu'imagine une exégèse mal informée ou simplement paresseuse : les deux recueils sont plus rapprochés par le temps qu'on ne le croyait naguère, ils le sont aussi davantage par l'esprit qui les anime. » M. Loeb avait déjà traité dans la *Revue* de la célèbre prière des Dix-huit bénédictions, du *Shemoné Esré*, et fait voir que cette prière s'était « formée petit à petit dans ce milieu de piétistes fervents qui, sous les noms de *Pauvres*, de *Justes*, de *Pieux*, d'*Humbles*, de *Saints*, composaient le noyau, le ferment actif de la

[1] XX, p. 1.
[2] XX, p. 161 ; XXI, p. 1 et 161.
[3] *Rapport sur les publications*, an. 1890, dans *Actes et conférences*, p. XVIII.

population juive à son retour de Babylone. — Et si l'on observe, disait encore M. Reinach, que la substance de cette belle prière est prise presque textuellement dans divers passages des *Psaumes* et d'*Isaïe*, l'on sera porté à conclure que les recueils qui portent ces noms célèbres se sont formés en grande partie, sinon à la même époque, du moins dans le même milieu et sous l'influence des mêmes idées : nous aurions là, en un mot, autant de témoins successifs du grand travail religieux, moral et littéraire, qui s'est accompli dans la communauté de Jérusalem durant cette période si féconde, et si mal connue, qui s'étend depuis le retour de la captivité jusqu'à l'époque des Macchabées. »

Ce qui frappe M. Loeb dans l'étude des *Psaumes*, c'est d'abord cette circonstance que, « en somme et en gros, du commencement à la fin, ce sont toujours les mêmes idées, les mêmes sentiments, les mêmes images qui reviennent et se répètent perpétuellement. » Il y a donc dans cette admirable collection une unité profonde, qui domine les différences de ton et d'allures et engage à ne pas distribuer les hymnes sacrés sur une trop longue période ; notre savant confrère ne dissimule pas que l'époque de la Restauration lui paraît offrir les conditions de composition les plus favorables, parce que le type du Pauvre tel qu'il le conçoit s'ajuste mal aux particularités des temps des anciens royaumes, fort bien aux temps du second temple. Et ici je m'arrête tout de suite pour attirer votre attention sur les principes qui guident M. Loeb dans sa délicate recherche. Il se refuse à suivre un grand nombre de critiques contemporains dans leur souci de restituer le détail des circonstances où chaque poésie aurait vu le jour, dans leur ambition de répartir les morceaux du Psautier entre une série de siècles ; en d'autre termes, à la critique qui s'efforce d'accuser les nuances, de mettre en lumière les variantes et les différences, voire même les contradictions, il préfère la méthode qui met en saillie l'idée maîtresse et, sous la variété des formes, affirme l'unité de la pensée. Il est ainsi en réaction, — et vous me permettrez de l'en féliciter, — contre cette tendance, trop visible chez beaucoup d'hommes distingués, qui les a amenés à disloquer les livres bibliques en un si grand nombre d'éléments, de sources et de documents, entre tant d'écrivains et de rédacteurs,

que l'inspiration qui les traverse, que le souffle qui les anime et les vivifie et constituent leur valeur impérissable, disparaissent, s'évanouissent et s'éteignent dans le cliquetis des arguments qui se croisent, dans la poussière des preuves grammaticales ou exégétiques qu'on échange entre écoles contraires et qu'on se renvoie en guise de projectiles. Avec M. Loeb, rien de pareil n'est à craindre ; attentif comme pas un aux nuances de la pensée et de l'expression, il estimerait n'avoir cependant rempli qu'une faible partie de sa tâche s'il ne faisait revivre sous nos yeux l'état du pauvre, du uste, de l'homme humble et pieux, dont les *Psaumes* chantent si magnifiquement et pour tous les temps les misères et les douleurs, d'une part, de l'autre, les consolations et les glorieuses espérances.

« Il n'y a au fond qu'un sujet dans les Psaumes, redirons-nous avec notre auteur : la lutte du Pauvre contre le Méchant, Méchant du dedans et du dehors, et le triomphe final du Pauvre, dû à la protection de Dieu, qui aime le Pauvre et déteste le Méchant. Tout le reste gravite autour de cette donnée fondamentale. Les événements auxquels il est fait allusion et auxquelles certaines pièces semblent exclusivement consacrées, ne sont pas, à nos yeux, des événements contemporains ; le Psaume qui leur est consacré n'est pas un morceau d'actualité et de circonstance ; ce sont des souvenirs historiques, qui servent à ramener, à varier et à illustrer le thème favori. » M. Loeb ne craint pas de dire que « l'effort, respectable en soi, que font les exégètes pour classer les Psaumes par époques, identifier les faits contemporains auxquels ils se rapporteraient, découvrir leurs auteurs », lui semble « absolument illusoire » ; qu'en somme, « il n'y a qu'une histoire pour les Psaumes, c'est l'histoire de l'âme juive à l'époque du second temple, histoire tout intérieure et morale où ne retentissent que de loin les événements du dehors ».

Si notre confrère veut faire prévaloir l'étude des doctrines et des sentiments dans l'interprétation des livres bibliques, s'il leur attache plus d'importance qu'à des détails souvent contestables et contestés sur lesquels on a échafaudé de hardies constructions, s'il lui paraît que la Bible, livre d'instruction religieuse et morale,

doit être avant tout comprise dans la peinture qu'elle fait de l'âme du fidèle, dans les directions où elle se propose de l'engager, il revendique non moins énergiquement son originalité. Sous prétexte de confirmer certaines opinions, d'ailleurs dignes de tout respect, sur l'origine et la date des livres bibliques, quelques critiques n'ont pas craint d'alléguer la présence de morceaux et d'écrits analogues dans des littératures plus anciennes, en Egypte, en Babylonie. Ainsi la morale du Décalogue et une bonne partie de la législation placée sous le nom de Moïse seraient le reflet de la morale et des institutions qui avaient depuis longtemps force de loi sur les bords du Nil ; pourquoi donc contester leur antiquité ? Les Psaumes placés sous le nom de David ont leurs antécédents dans des psaumes pénitentiaux écrits à Babylone dix siècles plus tôt ; pourquoi donc en refuser la paternité au père de Salomon ? Il me paraît, Messieurs, que c'est là une arme à double tranchant. Défendre la cause de la Bible en insinuant qu'elle n'a rien apporté de bien nouveau dans le monde, me semble à la fois une sorte d'aveu d'infériorité et la méconnaissance de son véritable caractère. Qu'elle soit plus vieille ou plus jeune de quelques siècles, c'est parce que la Bible ne s'est faite l'écho ni de l'Egypte, ni de la Chaldée, c'est parce qu'elle a proclamé dans le langage le plus ferme des vérités éternelles aperçues par les penseurs juifs et que d'autres nations, plus favorisées sous le rapport de la gloire des armes ou de l'extension territoriale, n'avaient point su discerner ; c'est par là qu'elle a mérité de devenir et de rester l'institutrice du monde grec et du monde romain. Aussi, tout en rendant hommage aux découvertes accomplies sur le domaine des civilisations anciennes de l'Egypte, de l'Assyrie, de la Phénicie, qui jettent souvent la lumière sur maint détail des livres sacrés et les éclairent de la façon la plus heureuse, je ne puis, pour ma part, m'empêcher de concevoir quelque appréhension du propos affiché par quelques-uns de placer les études bibliques sous la dépendance, en quelque sorte, et sous la férule de l'archéologie orientale et, à cette occasion, il m'arrive de murmurer à mi-voix la parole du prophète Jérémie : « Qu'avez-vous à faire d'aller en Egypte pour boire l'eau du Nil ? Qu'avez-vous à faire d'aller en Assyrie pour boire l'eau de l'Eu-

phrate[1] ? » Il me souvient aussi de ce qui arriva au général syrien Naaman, atteint de la lèpre et qui avait eu, vous le savez, recours au ministère du prophète Elisée. Après que celui-ci lui eut fait dire : « Va et lave-toi sept fois dans le Jourdain, ta chair redeviendra saine et tu seras pur », l'officier étranger éprouva un vif mouvement de mauvaise humeur, dont il ne fut pas le maître. « Eh quoi! dit-il, les fleuves de Damas, l'Abana et le Parpar ne valent-ils pas mieux que toutes les eaux d'Israël? Ne pourrais-je pas m'y laver et en sortir purifié? » Cependant, la réflexion l'emporta et, s'étant conformé aux indications d'Elisée, le général païen se convainquit si bien des vertus du Jourdain qu'il jura de n'adorer plus désormais que le Dieu d'Israël, que celui qui recevait un culte sur la terre de Chanaan[2]. Il en sera ainsi, Messieurs, de tous ceux qui feront sincèrement la comparaison entre la Bible et les livres saints de l'antiquité orientale. Quiconque aura goûté l'eau du Jourdain n'en voudra plus d'autre.

C'est ainsi que M. Loeb se refuse à voir un argument considérable en faveur de l'antiquité des Psaumes dans la circonstance qu'on a trouvé des psaumes de pénitence chez les Babyloniens. « Le fidèle, dit-il, y est représenté aussi comme le serviteur de son Dieu ; le ton est le même que dans nos Psaumes et on assure que ces compositions remontent au-delà du xxe siècle avant notre ère. De ce qu'il y a eu des psaumes si anciens en Babylonie, on pourrait tout au plus conclure qu'il y en a eu peut-être aussi chez les Hébreux, mais non que nos Psaumes hébreux soient anciens. » A l'autre extrême, M. Loeb rencontrait d'éminents exégètes, qui rapportent la composition d'un grand nombre de Psaumes aux luttes engagées sous les premiers Macchabées; on sait que cette opinion a trouvé notamment un défenseur dans M. Reuss, l'éminent critique alsacien. Notre confrère se refuse à le suivre et donne de solides raisons en faveur de l'attitude qu'il adopte. Il est à noter qu'il ne partage pas non plus le scepticisme de plusieurs récents auteurs à l'égard des titres, qu'ils imaginent avoir été mis après

[1] *Jérémie*, II, 18.
[2] II *Rois*, V, 9 suiv.

coup en tête de la plupart des morceaux : « Il n'y a pas de raison sérieuse, à ce qu'il semble, j'emprunte ses paroles, de faire remonter nos suscriptions à d'autres qu'aux auteurs mêmes et l'on trouvera peut-être que cette hypothèse présente des avantages sur l'hypothèse courante. » Je ne reviendrai pas sur ce qui a été dit plus haut de la parenté spirituelle que M. Loeb relève très justement entre les *Psaumes* et la seconde partie des prophéties d'*Isaïe,* où la personne du Pauvre ou du Serviteur de Dieu affligé et meurtri prend une si grande importance.

Et maintenant, Messieurs, ces Pauvres désigneraient-ils de véritables confréries comme on a pu le supposer, ou simplement des gens étroitement unis par une communauté de doctrine, de tendances, de pratiques ? La question reste ouverte et notre collègue ne la tranche point : « Si les Psaumes, en effet, parlent très souvent de l'assemblée, de la communauté, des réunions et même de la société ou des associations des Pauvres ou des fidèles, les expressions dont ils se servent dans ces circonstances restent assez vagues pour nous et il est difficile de dire si elles désignent des réunions accidentelles, comme, par exemple, celle de fidèles dans une maison de prières, ou de véritables sociétés. Quoi qu'il en soit, il est certain que les Pauvres aimaient à se réunir en groupes, organisés ou non, et qu'ils se sentaient particulièrement heureux de vivre en commun avec quelques-uns de leurs amis ou au moins de passer de longues heures ensemble. »

Cela dit, je voudrais m'arrêter et vous faire un devoir de conscience à tous de consacrer quelques jours à la lecture attentive de ce travail, vraiment admirable par la précision des détails et l'extraordinaire sagacité dont l'auteur a accumulé les preuves. Quand même vous pourriez être disposé à contester les vues de notre collègue sur la question générale de date et d'origine [1], il n'est pas possible que la collection des Psaumes ne vous apparaisse pas désormais infiniment plus riche encore que vous ne le soupçonniez, ouvrant au sentiment et à l'esprit des perspectives pour ainsi dire illimitées. Voici par exemple, et c'est sur cette dernière citation

[1] Voyez la lettre de M. le rabbin Michel Mayer, XXI, p. 298.

que je prendrai congé d'un travail aussi attachant, une déclaration d'une singulière importance pour l'appréciation de l'avenir religieux que rêvent les Psaumes : « Quand on voit la place énorme occupée par les Nations (païennes) dans la pensée juive, on reste frappé d'étonnement. Comment ce petit peuple, numériquement si faible et presque sans influence, a-t-il pu concevoir cette utopie grandiose du rapprochement des Nations ? Qu'avait-il tant à s'occuper des Gentils, de leur avenir, de leur conversion ? Se figure-t-on à l'époque où vivaient les auteurs des Psaumes, dans ce petit coin presque ignoré de la Palestine, gouverné par un obscur fonctionnaire perse, un pauvre Juif qui, tous les jours, se demande ce que pensent et disent de lui les Nations, comme si toutes les Nations avaient les yeux tournés vers lui, et qui se flatte d'aller proclamer Dieu parmi les Gentils, comme si les Gentils faisaient cercle pour l'écouter ? Et cependant le fait est là, quelque extraordinaire qu'il soit : les Juifs ont eu cette haute ambition de voir les Gentils se grouper autour d'eux et s'unir au nom du vrai Dieu. »

Ne vous y trompez pas, Messieurs, ces déclarations si nettes, si catégoriques, ne seront pas accueillies par tous avec empressement ; elles provoqueront notamment de vives contradictions dans les cercles critiques où, par réaction contre le dogmatisme étroit des âges précédents, sous l'influence de l'esprit rationaliste, prépondérant depuis un siècle en matière d'études bibliques, on s'efforce de ramener les hommes, les faits et les idées aux proportions des événements de la vie commune. Or, il y a dans cette soif de propagande religieuse, dans cette ambition messianique, quelque chose de vraiment extraordinaire et qui sort du terre à terre, quelque chose qui dépasse de mille coudées les régions de la sagesse tempérée, de l'équilibre des passions et des enthousiasmes, où tant d'hommes distingués se confinent volontairement par crainte des surprises de l'inconnu et du divin. En vain, on cherchera à rabaisser, à restreindre ces sublimes espérances, en disant : C'est la revanche de l'utopiste contre la médiocrité de sa situation présente, mais ce n'est point un programme d'action ; réduit au rôle de petite communauté religieuse, le Judaïsme s'exalte dans la méditation d'un glorieux passé, se grise de visions d'avenir, et, si vous me permettez une expres-

sion empruntée à l'argot scientifique devenu à la mode, *s'hypnotise* dans la contemplation d'un point brillant et lumineux qui n'a d'existence que dans son imagination.

Et nous aussi, Messieurs, sous l'influence de maîtres éminents qui avaient guidé nos premiers pas dans la carrière scientifique, nous avions, — je puis bien vous en faire l'aveu, — incliné à refuser à l'espérance messianique les caractères de vues nettement arrêtées et pleinement conscientes d'elles-mêmes ; depuis quelques années, des recherches poursuivies avec la plus complète indépendance nous ont convaincu que nous étions dans une fausse voie et que la doctrine de l'universalisme religieux se trouve exprimée dans les Prophètes comme dans les Psaumes, bref dans l'ensemble des livres bibliques, d'une façon catégorique et indiscutable, qu'elle les domine d'un bout à l'autre, qu'elle seule en assure la pleine et complète intelligence. Il s'en est fallu de peu que la publication de nos propres résultats ne précédât celle des conclusions de notre savant confrère. Mais nous sommes loin de nous plaindre d'avoir été devancé, parce que nous trouvons dans les déclarations de M. Loeb un singulier encouragement en même temps qu'il nous fournit de nouveaux et décisifs arguments ; à son tour, il ne sera pas insensible, nous osons l'espérer, à la confirmation de vues aussi essentielles que lui apporte un collègue parti d'un point de l'horizon religieux aussi éloigné du sien et qui se rencontre avec lui dans le lieu qu'on peut appeler le centre même de la vérité religieuse. Nous dirons donc avec M. Loeb que « cette théorie est aussi bien dans les Prophètes que dans les Psaumes ; qu'il y a déjà du messianisme dans l'opposition que font les prophètes à toute alliance politique ou militaire des Hébreux avec les étrangers, les Egyptiens et les Babyloniens ; que, quoi qu'il en soit, une chose est sûre et paraît démontrée dans les Psaumes, c'est qu'à l'époque du second temple, un grand zèle de propagande religieuse s'était emparé des Juifs, soit qu'ils aient rencontré, pour répandre le judaïsme, des circonstances particulièrement favorables, soit qu'ils y aient été poussés par l'ardeur toute nouvelle de leur piété. » Cette doctrine de la conquête pacifique du monde par les adorateurs du vrai Dieu, créateur des cieux et de la terre, Dieu de justice et de miséricorde tout à la fois, est passée,

vous le savez, sans modification sensible dans le christianisme, en sorte, Messieurs, que si la noble ambition de vos ancêtres ne s'est pas réalisée exactement sous la forme qu'ils avaient indiquée, si Jérusalem n'est pas devenue le centre religieux des nations répandues à la surface de la terre, au moins le livre écrit à Jérusalem, la Bible, est devenu le guide spirituel, le consolateur et le moniteur par excellence de l'humanité. En présence des progrès de la science, des merveilles de l'industrie contemporaine, dans la France du centenaire, à travers tant d'incroyables bouleversements accomplis depuis plus de vingt siècles dans les institutions politiques, dans les races, dans les mœurs, dans le degré et la nature de nos connaissances, la sublime folie des prophéties et des Psaumes se vérifie comme une réalité qu'on peut toucher du doigt : « Racontez la gloire de Dieu parmi les Nations, ses merveilles parmi tous les peuples ; dites parmi les Nations : C'est Dieu qui est Roi [1] ! »

III

L'époque qui avoisine les environs du christianisme et voit se consommer la ruine de l'indépendance juive, nous a fourni un sérieux contingent de mémoires ou de notes d'un caractère solide et nourri. Vous applaudissiez au mois de mai dernier la conférence que vous donnait M. Salomon Reinach sur *l'Arc de Titus* ; vous l'avez retrouvée depuis dans votre *Revue*, accompagnée d'une belle héliogravure [2]. M. Reinach a restitué avec sa science exacte, avec sa connaissance si sûre et si complète des sources et des documents, d'abord les circonstances douloureuses du *triomphe* par lequel Vespasien et Titus célébrèrent à Rome, au mois de juin 71, l'écrasement du judaïsme, puis les conditions dans lesquelles fut établi l'arc de Titus qui subsiste encore aujourd'hui et dont les parties essentielles ont survécu aux ravages du temps. Un premier arc avait été élevé, du vivant même de Titus, mais qui a disparu sans laisser de

[1] *Psaumes*, XCVI, 3, 10.
[2] *Actes et conférences*, p. LXV.

traces ; on nous a seulement conservé la mention de l'inscription qu'il portait et de la formule, assurément inattendue, d'après laquelle le vainqueur est félicité d'avoir « dompté la nation des Juifs et détruit la ville de Jérusalem, que tous les généraux, tous les rois, tous les peuples antérieurs avaient vainement attaquée ou qu'ils n'avaient pas même essayé de réduire ». En présence de ces hâbleries, M. Reinach n'a pas manqué de rappeler que, selon les documents à nous transmis, Jérusalem avait été prise successivement par deux rois d'Egypte, trois rois d'Assyrie ou de Chaldée, par les Ptolémées, les Antiochus et Pompée lui-même. Sans déprécier le mérite de Titus, qui eut affaire à singulièrement forte partie, il faut avouer que son panégyriste en a usé à son égard avec une singulière désinvolture, en feignant d'ignorer des faits dont chacun était à même de vérifier l'exactitude. L'arc à l'étude duquel s'est consacré M. Reinach fut construit sous le règne de Domitien. A l'étude vraiment définitive, aussi riche que sobre, que notre confrère lui a consacrée, je n'emprunterai qu'un curieux détail. Au moyen âge, la population romaine l'avait baptisé du nom d'*Arcus septem lucernarum*, d'arc des sept lampes, à cause du chandelier à sept branches qui est le détail le plus caractéristique de sa décoration ; ainsi s'expliquerait une singulière légende, rapportée par un auteur allemand et d'après laquelle, tous les feux ayant été éteints un jour dans Rome par les sortilèges d'un magicien, les habitants vinrent demander la flamme nécessaire à l'arc de Titus, sans doute au candélabre dont il portait l'image.

M. Epstein a consacré une importante étude au *Livre des Jubilés* [1] qu'il rapproche de Philon et du *Midrasch Tadsché ;* je n'en ai encore sous les yeux que la première partie. « L'Hellénisme juif, dit-il, avec sa théosophie originale, son historiographie et son explication allégorique de la Bible, ne manqua pas de produire une puissante impression sur le judaïsme palestinien. L'influence de l'alexandrinisme sur l'essénisme et le christianisme fut grande ; même les Pharisiens, restés fidèles à l'antique croyance, ne purent s'y soustraire entièrement. » M. Epstein s'est surtout proposé de

[1] XXI, p. 80.

mettre en lumière les citations d'un ouvrage essénien-hellénique attribué au tannaïte Pinhas ben Iaïr, qui se retrouvent à l'état de vestiges dans l'opuscule dénommé *Midrasch Tadsché* et dans la littérature caraïte. Ces recherches délicates, conduites avec une solide érudition, sont d'un véritable intérêt. — Dans une note intitulée : *Un mot sur la dogmatique du christianisme primitif*[1], M. Graetz émet l'idée que la divinisation de la personne de Jésus envisagé comme Messie a pris appui sur certaines exagérations de l'Essénisme relatives à la personne de Moïse.

Les mémoires ou travaux relatifs à l'histoire du judaïsme dans la dispersion et dans les temps modernes sont dominés par l'étude de M. Loeb, intitulée : *Le Juif de l'histoire et le Juif de la légende*[2]. Sous une forme vive et souvent piquante, on y trouve des vues très justes et des aperçus profonds, qui reposent sur une rare connaissance tant du passé que du présent du judaïsme. Vous l'avouerai-je? la lecture de ces pages charmantes, qui réfutent avec tant de bonne grâce et d'à-propos une série de calomnies grotesques et d'insinuations qui touchent à la bêtise, m'a presque réconcilié avec l'agitation superficielle qui se décore du nom pompeux d'antisémitisme ; en effet, ne lui sommes-nous pas redevables d'une plaquette exquise, qui survivra à de gros volumes aussi pesants et haineux que mal informés ? Il y a un an, alors que M. Loeb prenait la parole devant vous, vous étiez encore sous le coup d'attaques bruyantes; aujourd'hui que ce tapage est tombé, vous savez où trouver la réponse à de nouvelles injures si elles venaient à se reproduire ; vous les accueilleriez avec un tranquille dédain en opposant à de grossiers outrages des faits précis, puisés aux bonnes sources.

Différents points de l'histoire du judaïsme dans la dispersion ont été traités dans les *Notes sur l'histoire des Juifs*, de M. Loeb[3] ; dans les *Contributions à l'histoire des Juifs en Italie*, de M. David Kaufmann[4] ; dans la suite des intéressantes notices intitulées : *Les Juifs d'Orient d'après les géographes et les voyageurs*, de MM. Salo-

[1] XX, p. 11.
[2] *Actes et conférences*, p. XXXIII.
[3] XX, p. 23.
[4] XX, p. 34.

mon Reinach et Israël Lévi [1]; dans les *Additions à l'histoire de la persécution des Juifs dans la Haute-Silésie en 1533*, de M. Kracauer [2]; dans une note sur la *Conversion des Khazars*, de M. W. Bacher [3]; dans une intéressante discussion provoquée par un mémoire présenté par M. Halévy à l'Académie des Inscriptions, où M. l'abbé Duchesne figure par une *Note sur le massacre des chrétiens himyarites au temps de l'empereur Justin* [4], et M. Halévy par une réplique intitulée : *Remarque sur un point contesté* [5]; dans une note de M. Graetz sur la *Police de l'Inquisition d'Espagne à ses débuts* [6]; dans la série si ingénieusement commencée par M. Israël Lévi, sous le titre de *Juif de la légende* [7]; dans plusieurs notes de M. Kaufmann, parmi lesquelles je distingue celles relatives à la *Truie de Wittenberg*, à *Un Siècle de l'existence d'une famille de médecins juifs*, et aux *Victimes de la prise d'Ofen, en 1686* [8].

Au chapitre de la lexicographie, de la grammaire, de l'étude des manuscrits et des inscriptions, de la bibliographie et des publications de textes, je classerai une série de travaux, tous dignes d'intérêt, quelques-uns d'une véritable originalité : au premier rang, l'étude de notre vénéré confrère M. Joseph Derenbourg, *Gloses d'Abou Zakariya ben Bilam sur Isaïe* et les remarques du même sur le *Nom du traité de Moed-Katon* et *la Critique de Saadia* [9]; les *Nouvelles remarques sur l'inscription d'Auch*, de MM. Kaufmann et Th. Reinach [10]; l'*Accent tonique en hébreu*, de M. Lambert [11]; les *Antiquités judaïques en Tripolitaine*, de M. Cazès [12]; la notice sur *Deux inventaires d'anciens livres hébreux*, de M. Leonello Modona [13];

[1] XX, p. 88.
[2] XX, p. 108.
[3] XX, p. 144.
[4] XX, p. 220.
[5] XXI, p. 73.
[6] XX, p. 237.
[7] XX, p. 249.
[8] XX, pp. 269, 275 ; XXI, pp. 133, 140, 143.
[9] XX, pp. 136, 137 et 225. — Voyez du même, XXI, 285, 289, 293. — Voyez aussi les *Additions à l'autobiographie de Lipman Heller*, par M. Brann.
[10] XX, p. 29.
[11] XX, p. 73.
[12] XX, p. 78.
[13] XX, p. 117.

un *Nouveau manuscrit de la bibliothèque de Nîmes*, par M. J. Simon [1] ; la *Revue bibliographique* de M. Isidore Loeb [2] ; l'étude de M. David de Gunzbourg sur l'*Origine du mot Talit* [3] et une note de M. Epstein sur le même sujet [4] ; *Yedaya de Béziers*, par M. Ad. Neubauer [5] ; l'étude de M. Moïse Schwab sur les *Inscriptions hébraïques d'Issoudun et de Senneville* [6] ; *les Hébraïsants chrétiens du* XVIIe *siècle,* de M. Kayserling [7] ; le *Trésor des Juifs Séphardim*, de M. Cardozo de Béthencourt [8] ; le *Kitab al-Mouhâdara wa-l-Moudhâkara de Moïse ben Ezra et ses sources*, par M. Martin Schreiner [9] ; le *Commentaire sur Job de Samuel ben Nissim d'Alep,* par M. W. Bacher [10] ; la première partie d'une intéressante étude de M. Joseph Perles sur *Ahron ben Gerson Aboulrabi* [11] ; diverses notes de MM. Fuerst, Israëlsohn, Porgès, Schwarz, Halberstam [12], enfin une dissertation de M. Joseph Halévy sur un point qui rentre à peine dans le domaine de nos travaux, mais dont les conclusions sont de nature à nous intéresser. Ce sont des *Notes sur quelques textes araméens publiés dans le Corpus inscriptionum semiticarum* [13]. Notre confrère en a dégagé des résultats sur l'extension antique de l'araméo-chaldéen.

Je vous ai, Messieurs, dressé le fidèle inventaire de nos travaux au cours de l'année écoulée; vous voyez qu'elle a été fructueuse et votre Conseil peut se présenter de nouveau à vous avec le sentiment qu'il a continué de mériter votre confiance et vos encouragements. Satisfait des résultats déjà obtenus, heureux de paraître

[1] XX, p. 147.
[2] XX, p. 148 et XXI, p. 302.
[3] XX, p. 16.
[4] XX, p. 301.
[5] XX, p. 244.
[6] XX, p. 253.
[7] XX, p. 261.
[8] XX, p. 287.
[9] XXI, p. 98.
[10] XXI, p. 118. — Voyez encore du même, XXI, 281.
[11] XXI, p. 246.
[12] XX, pp. 302, 304, 307, 314 ; XXI, pp. 278, 280.
[13] XXI, p. 224.

devant vous avec vingt et un volumes qui apportent sur bien des points des vues nouvelles ou des documents inédits, il réclame plus que jamais votre concours pour la tâche qu'il lui reste à accomplir.

Il n'est pas de ceux qui entrevoient le moment où ils pourraient dire :

Hic tandem stetimus, nobis ubi defuit orbis.

Plus nous avançons, Messieurs, dans nos recherches, plus nous nous apercevons, au contraire, que le champ que vous nous avez donné mission de cultiver s'étend pour ainsi dire à l'infini. Quel admirable, quel inépuisable sujet d'études, depuis les questions que soulèvent les relations primitives des Hébreux avec les civilisations et les religions les plus antiques de l'Orient jusqu'aux fouilles entreprises dans les bibliothèques pour restituer la chronique des groupes juifs dispersés pendant dix-huit siècles dans tous les pays du monde et y réalisant ce modèle du pauvre, de l'affligé, du persécuté, que nous a si bien décrit M. Loeb, — le tout dominé par ce livre unique, qui est l'œuvre de vos pères et qui continue de solliciter la pensée moderne par tant de problèmes attachants, en même temps qu'il nourrit de sa moelle la meilleure part de l'humanité ! A l'œuvre, donc, Messieurs, et ne voyez dans les résultats dont nous vous faisons part aujourd'hui, qu'un engagement à faire autant et, s'il est possible, mieux encore à l'avenir.

L'ARMÉE ROMAINE

AU SIÈGE DE JÉRUSALEM

CONFÉRENCE FAITE A LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES
LE 20 DÉCEMBRE 1890

PAR M. R. CAGNAT.

Présidence de M. THÉODORE REINACH, *vice-président.*

M. le PRÉSIDENT ouvre la séance en ces termes :

MESDAMES, MESSIEURS,

En l'absence de notre respecté président, retenu par un engagement antérieur, en l'absence aussi de mon collègue, M. Hartwig Derenbourg, c'est à moi que revient l'honneur de vous présenter le savant conférencier qui doit vous entretenir ce soir. Je m'acquitte de ce devoir avec d'autant plus de plaisir que M. Cagnat est pour moi un ami d'ancienne date, et que cependant, dans la bienvenue cordiale que je lui souhaite en votre nom, l'amitié ne coûtera rien à la vérité.

M. Cagnat n'est un inconnu pour aucun de ceux qui s'intéressent à l'antiquité romaine, et ils sont nombreux dans un pays qui est resté aux trois quarts romain par la langue, les lois et les traditions. En très peu d'années il a su conquérir une place considérable parmi les jeunes maîtres qui, à la façon des lieutenants d'Alexandre, ont

dû se partager le vaste domaine conquis à la science par l'illustre Borghesi. Ce domaine, vous le savez, c'est celui de l'épigraphie appliquée à l'étude des antiquités romaines. Simple innovation de méthode, semble-t-il ; mais ici, surtout en ce qui concerne la période impériale, l'innovation a pris la proportion d'une véritable rénovation.

Les historiens anciens, Tacite, Suétone, Dion Cassius, nous ont raconté en grand détail les guerres, les révolutions de palais, les conspirations, les crimes et les vertus privées des empereurs et des mpératrices. C'est là une partie de l'histoire, la plus émouvante peut-être ; ce n'est pas l'histoire tout entière. Le lecteur du XIXe siècle s'intéresse à bien d'autres choses dans cette période de plus de quatre cents ans qu'embrasse l'histoire de l'empire romain. On veut savoir comment cet empire colossal était habité, subdivisé, gouverné ; par quels rouages l'action du pouvoir central se transmettait aux provinces ; suivant quelles règles y fonctionnaient l'armée, le culte, les finances, l'administration, bref tous les grands services publics. On veut aussi savoir comment vivaient les hommes de ce temps-là, ce qu'ils aimaient, ce qu'ils croyaient, quel trésor de souvenirs leur avait légué le passé, quelles aspirations confuses y préparaient l'avenir.

Tout cela, Messieurs, tous ces détails qui constituent, pour parler comme Montaigne, la « moëlle substantifique » de l'histoire, les historiens anciens n'en ont cure ; ils les supposaient connus de leurs lecteurs, et ne pouvaient pas se faire par la pensée les contemporains des curiosités futures. Heureusement, si les historiens nous manquent, nous avons les pierres et les médailles ; mais ce sont là des témoins modestes et renfermés, qui ne livrent leur secret qu'à ceux qui savent les interroger. M. Cagnat est de ceux-là ; il a tout ce qu'il faut pour faire un bon juge d'instruction, car il est à la fois homme d'action, écrivain et orateur.

Explorateur habile et endurant, il a rapporté naguère de ses deux campagnes en Tunisie toute une moisson de documents topographiques et épigraphiques ; écrivain, il nous a donné, entre autres ouvrages, une lumineuse *Histoire des impôts indirects sous les Romains* et un *Manuel d'épigraphie latine* qui est entre les mains de

tous les étudiants; professeur enfin, il enseigne l'épigraphie romaine depuis plusieurs années au Collège de France, et dans cette chaire, illustrée par Léon Renier et Ernest Desjardins, il enseigne comme il écrit, avec clarté, avec simplicité, avec méthode, avec cette parfaite bonne foi du vrai savant qui n'a pas de plus vif désir que d'émanciper ses élèves, de leur apprendre à se passer de lui le plus tôt possible. Ajouterai-je, Messieurs, au risque de blesser la modestie de mon ami, que la réputation scientifique de M. Cagnat a depuis longtemps franchi les bornes de notre pays? Lorsque l'Académie de Berlin s'est mise en quête d'un collaborateur compétent pour refaire le recueil des inscriptions d'Afrique, l'une des parties les plus importantes du *Corpus inscriptionum latinarum,* c'est à notre compatriote qu'elle s'est adressée, et cette invitation faite avec courtoisie et acceptée avec désintéressement, honore autant l'érudit français que l'Académie allemande.

Dans cet enseignement du Collège de France auquel je faisais allusion tout à l'heure, M. Cagnat a pris, à diverses reprises, pour matière de ses leçons l'*armée romaine*; on dit même qu'il prépare un ouvrage d'ensemble sur ce vaste et difficile sujet. C'est en quelque sorte un chapitre ou un extrait anticipé de ce grand ouvrage qu'il a consenti à nous apporter ce soir, et ce chapitre se rattache directement à l'objet ordinaire de nos études. Il n'est personne de vous qui, en lisant les péripéties de ce drame qu'on appelle le siège de Jérusalem par les Romains, n'ait éprouvé le désir d'être renseigné un peu plus exactement sur la nature, la composition, l'organisation de l'armée, ou plutôt des armées, qui, à force de discipline, ont su triompher de la résistance la plus opiniâtre et la plus héroïque. Ces renseignements militaires, nous les chercherions vainement dans Josèphe ou dans les historiens modernes, qui n'ont guère fait que paraphraser son récit; M. Cagnat, plus curieux et mieux informé, va vous les fournir. J'aime à placer sa tentative sous le patronage d'un des noms qui nous sont restés les plus chers. Dans un des premiers numéros de notre *Revue*, notre regretté collègue Arsène Darmesteter vous avait déjà montré quel parti fécond peut tirer des sources épigraphiques l'historien de la révolte des Juifs contre Hadrien. Eh bien, ce que Darmesteter, qui, en épigraphie, n'a

jamais prétendu qu'au titre d'amateur, avait esquissé pour la deuxième insurrection juive, il appartient à un épigraphiste de profession de le réaliser pour la première. Suivons donc avec confiance M. Cagnat dans le camp de l'ennemi, dans ces retranchements formidables que les Romains viennent de planter devant les murs de la cité sainte. Ce qu'il va vous y montrer, je l'ignore, car je ne suis pas dans le secret des dieux et de M. Molteni. Peut-être va-t-on faire défiler sous vos yeux les chefs et les uniformes des différents corps de troupes; peut-être (comme feu Léon Renier dans un mémoire resté célèbre) vous fera-t-on pénétrer dans la tente de Titus pour assister à un conseil de guerre... Mais trêve d'hypothèses qui ne servent qu'à faire languir votre impatience. Tout ce que je puis vous promettre, c'est que sous la conduite d'un guide aussi expérimenté, vous ne risquez ni de vous perdre ni de vous ennuyer. Je vous en donne dès à présent ma parole; vos applaudissements ne tarderont pas à la dégager.

M. Cagnat répond :

Mesdames, Messieurs,

Mon camarade et ami S. Reinach vous a entretenus, l'hiver dernier, de l'arc de triomphe élevé à Rome par Titus à la suite de la prise de Jérusalem. Il vous a montré les deux empereurs, le père et le fils, montant en triomphateurs au Capitole, et faisant retracer sur la pierre cette phase glorieuse de leur existence et de leur règne.

Je ne reviendrai pas aujourd'hui sur ce sujet — je perdrais trop à la comparaison; je remonterai plus haut, et je vous ferai voir l'armée romaine à l'œuvre devant la capitale de la Palestine, depuis le moment où elle se concentra autour de Jérusalem jusqu'à celui où, après l'avoir enlevée d'assaut, elle regagna ses garnisons habituelles.

Quand je dis que je vous la montrerai à l'œuvre, je n'entends pas vous annoncer que je vous ferai le récit de la guerre et de ses diverses péripéties. Cette histoire a été racontée par un témoin, écrivain de talent, juif lui-même, d'abord défenseur de son pays,

puis prisonnier de Vespasien après de hauts faits d'armes, et désarmé par la clémence de son vainqueur, l'historien Josèphe. Raconter le siège de Jérusalem serait le répéter ou l'abréger : et c'est ce que ne peut songer à faire quelqu'un qui a l'honneur de parler devant vous.

Mon dessein est tout différent. Je n'ai pas d'autre ambition que de vous mettre à même de suivre le récit de Josèphe lorsqu'il vous plaira de le lire ou de le relire si vous l'avez déjà lu. J'essaierai de faire revivre devant vous la physionomie des choses ou des hommes qui ont pris part du côté des Romains à ce siège mémorable; nous verrons pourquoi la guerre a éclaté et quelle part de responsabilité revient à Rome dans cette affaire; je vous présenterai successivement les chefs et les soldats de l'armée assiégeante, je vous expliquerai l'organisation des différents corps qui la composaient, leur armement, leur mode d'attaque. Ce sera, si vous le voulez, une visite aux tranchées que nous ferons ensemble.

Vous en sortirez convaincus, je le suppose du moins, que si Jérusalem est tombée, c'est qu'elle ne pouvait éviter son sort, tant les moyens employés pour l'attaquer étaient puissants et savamment combinés, tant l'armée romaine était fortement organisée, tant les généraux étaient habiles et les troupes dressées pour la victoire.

Au moment où éclata la guerre de Judée, le gouverneur du pays était un procurateur. Pour comprendre la valeur du mot et les conséquences qu'entraînait un pareil régime, il faut savoir que les provinces romaines, à l'époque impériale, se divisaient en trois catégories.

Il y avait d'abord les provinces « non armées », celles qui, n'étant point situées aux frontières de l'empire, n'étaient point occupées par des troupes. Celles-là, l'empereur les abandonnait au Sénat qui y envoyait des proconsuls, c'est-à-dire de grands personnages, quelques-uns anciens consuls, qui tous appartenaient à la haute noblesse.

A côté des provinces sénatoriales il faut citer celles que l'empereur gouvernait au moyen de légats propréteurs, provinces confi-

nant aux Barbares, où l'on devait entretenir des troupes nombreuses et où le commandement ne pouvait être exercé que par le prince, chef suprême de l'armée ou par ses représentants. Comme les proconsuls, les légats propréteurs étaient des sénateurs, anciens préteurs ou anciens consuls, apparentés aux familles les plus illustres et les plus riches de l'empire. Les uns comme les autres pouvaient donc, sans arrière-pensée personnelle, s'occuper des intérêts de leurs administrés, d'autant plus qu'ils recevaient des traitements souvent considérables : le proconsul d'Afrique, par exemple, touchait annuellement 1 million de sesterces (250,000 francs). Les procurateurs, au contraire, n'étaient que des chevaliers romains. Et pour être chevalier, point n'était besoin d'une haute naissance ou d'une grande fortune : il fallait avoir un cens de 400,000 sesterces (100,000 fr.), et se faire agréer de l'empereur, qui, chaque année, dressait la liste des chevaliers, c'est-à-dire de ceux qu'il destinait dans un avenir plus ou moins voisin à de petits commandements militaires ou à des fonctions administratives. Une de celles qui étaient réservées aux membres de l'ordre équestre, était précisément l'administration des provinces procuratoriennes. Les traitements de semblables gouverneurs étaient relativement minimes ; les plus favorisés étaient appointés à 200,000 sesterces (50,000 fr.), mais la majorité n'en touchait que 15,000. Ces provinces étaient dans une situation toute particulière ; elles appartenaient non pas au peuple romain mais à l'empereur lui-même, qui y avait hérité les droits et les charges des anciens rois du pays ; le gouverneur y était donc moins un fonctionnaire de l'Etat que le gérant, le mandataire du prince. Appelé à y faire les affaires de son maître, il trouvait moyen de faire en même temps les siennes.

C'est un homme de cette sorte qui était à la tête de la Judée à la fin du règne de Néron. Il se nommait Gessius Florus. La famille Gessia est une famille obscure; tous ceux de ses membres dont nous avons gardé le souvenir sont de petites gens. Lui était certainement un parvenu. Il était grec d'origine, né à Clazomène, par suite ennemi des Juifs; car il y avait entre les Grecs d'Asie et les Juifs répandus dans les villes de la côte une vive antipathie. On ignore les débuts de sa carrière : sans doute il servit quelque temps dans

l'armée, comme les autres ; puis il arriva à des charges d'administrateur civil. Il eut la bonne fortune d'être nommé en Judée et nous savons pourquoi. Sa femme se nommait Cléopâtre : elle aussi était grecque ; elle était liée d'affection avec Poppée, que Néron aima tendrement... jusqu'au jour où il la tua d'un coup de pied dans le ventre, et qui eut sur lui une grande influence. Celle-ci s'entremit pour faire un sort au mari de son amie, et Gessius Florus obtint le gouvernement de la Palestine. Il était donc arrivé par les femmes, comme on dirait aujourd'hui.

A en croire l'historien Josèphe, c'était le dernier des hommes, cruel, tyrannique et surtout fort intéressé : il ne méprisait aucun gain, ni grand ni petit. Je croirais volontiers à cette dernière accusation — l'Asie-Mineure et la Syrie sont des pays où les cadeaux d'argent, les « bacchich », ont été en honneur de temps immémorial; mais je suis moins prêt à accepter les premières, car elles viennent d'un homme qui n'est pas resté en dehors des événements. Gessius Florus était plutôt un autoritaire maladroit. Il ne faut pas se dissimuler que les fonctions du gouverneur de Judée étaient assez délicates : il avait à lutter contre des croyances entièrement opposées aux habitudes administratives de Rome.

« Il y avait, dit M. Renan, opposition absolue entre l'empire romain et le judaïsme orthodoxe. C'étaient les Juifs qui, le plus souvent, étaient insolents, taquins, agresseurs. L'idée d'un droit commun, que les Romains portaient en germe en eux, était antipathique aux stricts observateurs de la Thora. Ceux-ci avaient des besoins moraux en totale contradiction avec une société purement humaine, sans nul mélange de théocratie, comme était la société romaine... Entre la théocratie juive, étroite mais féconde, et la proclamation la plus absolue de l'état laïque qui ait jamais existé, une lutte était inévitable. Les Juifs avaient leur foi fondée sur de tout autres bases que le droit romain et au fond inconciliable avec ce droit. »

Il fallait donc, dans le gouvernement du pays, se montrer très adroit et très ménager des susceptibilités, agir comme autrefois Ponce-Pilate lors du procès du Christ; mais, en même temps, il y avait à faire respecter l'autorité romaine et à ne pas laisser aux

mauvaises têtes le moyen ni le temps de fomenter une révolte sérieuse. Gessius Florus essaya de faire l'un et l'autre ; seulement il n'eut pas le tact nécessaire et son intervention fut funeste.

Une querelle insignifiante entre les Grecs et les Juifs de Césarée échauffa les esprits. Le procurateur commença par s'effacer, gagné, dit Josèphe, par un don de huit talents ; les Juifs, croyant l'avoir acheté, devinrent audacieux et firent du tumulte ; puis, dès qu'ils s'aperçurent que Gessius Florus ne tolérerait pas leurs écarts, ils passèrent à l'insolence ; enfin, à la première menace de châtiment, la révolte éclata. Le gouverneur, effrayé, appela aussitôt à son aide le légat de Syrie, son voisin, qui avait sous ses ordres une armée puissante. Celui-ci marcha sans tarder sur la Palestine et vint camper devant les murs de Jérusalem, croyant que tout allait céder devant lui ; mais il se trompait entièrement sur la gravité de la révolte. Tout le pays était soulevé ; si bien que l'armée romaine courait risque d'être coupée de ses communications avec la Syrie : coûte que coûte il fallait éviter ce malheur. La retraite fut décidée : elle se changea en désastre ; les chefs périrent, les bêtes de somme, les bagages, les aigles mêmes restèrent entre les mains de l'ennemi. La Judée n'était plus seulement révoltée : elle était perdue pour l'empire si l'on ne se hâtait d'envoyer des troupes aguerries, conduites par un général expérimenté. Néron n'hésita pas : il choisit Vespasien.

Lui aussi appartenait à une famille obscure ; mais il avait déjà fait ses preuves ; il était même arrivé à occuper une des plus hautes situations de l'empire, le proconsulat d'Afrique. Et pourtant, au moment où la Judée se révolta, il était en disgrâce ; il paraît qu'il avait commis une faute grave que Néron ne pardonnait pas... il s'était endormi à une représentation théâtrale où le prince-acteur tenait un rôle ; si bien que lorsqu'on lui apporta le message impérial qui l'envoyait en Judée, il crut tout d'abord à un ordre de mort. Il ne se doutait pas, ni Néron non plus, d'ailleurs, que cette nomination était pour lui le prélude d'une haute fortune.

A peine à la tête des troupes il entra en campagne ; mais au lieu de mettre le siège devant Jérusalem, comme avait fait Cestius Gallus, il entreprit de soumettre, pour commencer, toute la pro-

vince révoltée. Il enleva d'assaut et ruina successivement les places fortes, au prix d'une grande énergie et en payant lui-même de sa personne ; après quoi il se disposa à attaquer la capitale.

Mais à ce moment survenaient des événements inattendus : Galba était salué empereur à la place de Néron, puis remplacé par Othon, tandis que les troupes de Germanie proclamaient Vitellius. A cette nouvelle, les légions d'Orient, qui étaient toujours en rivalité avec celles d'Occident, portèrent leur choix sur Vespasien. Il n'était plus possible à celui-ci de diriger les opérations en Palestine, alors qu'il lui fallait se faire reconnaître à Rome ; le général se rendit en Egypte dont la fidélité lui était acquise, pour affamer l'Italie si elle ne se soumettait point à lui et pour attendre l'occasion de passer la mer. C'est de là qu'il envoya à sa place en Judée, avec des troupes de renfort, son fils Titus, le futur conquérant de Jérusalem.

Titus avait à ce moment trente ans. Sa carrière antérieure l'avait parfaitement préparé à jouer le rôle important qui lui était dévolu. Il avait fait la guerre en Germanie et en Bretagne, où il se fit remarquer par ses qualités militaires ; tout récemment encore, il avait servi sous les ordres de son père en Palestine et pris part aux sièges de Tarichée et de Gamala. On raconte que dans cette expédition, il avait eu un cheval tué sous lui : c'était un officier accompli. Suétone nous apprend qu'il avait « une singulière aptitude à tous les travaux de la paix et de la guerre, une rare dextérité dans le maniement des armes et du cheval » et bien d'autres talents encore... celui, notamment, de contrefaire toutes les signatures. Ce que nous savons de lui devant Jérusalem nous prouve qu'il poussait le courage jusqu'à la témérité. A peine arrivé en face de la ville, il conduit une reconnaissance avec un gros de cavalerie, sans se préoccuper du danger qu'il courait, de la faute même qu'il commettait en s'exposant ainsi ; les Juifs font une sortie, s'embusquent dans les jardins qui entourent Jérusalem ; Titus ne peut regagner son camp qu'en passant avec son cheval à travers les traits et presque sur le corps des ennémis. Quelques jours après, une des légions occupée à se fortifier est attaquée à l'improviste et mise en fuite ; c'est Titus qui la délivre en chargeant à la tête de quelques hommes. On pourrait citer encore bien d'autres faits d'armes qu'il

accomplit à Jérusalem. Par contre, il se montrait facilement cruel. S'il n'avait point changé en arrivant à l'empire, il n'aurait pas mérité le titre de « délices du genre humain » sous lequel nous le connaissons aujourd'hui. L'historien Josèphe nous a gardé un exemple frappant de sa cruauté. A un moment du siège, les Romains ne craignaient pas de crucifier, en vue des murailles, les Juifs désarmés qui s'échappaient de la ville ; on dressait jusqu'à cinq cents croix par jour ; et Titus autorisait, s'il n'ordonnait pas ces horreurs, parce que, nous dit-on, il ne voyait pas ce qu'on pouvait faire d'autre de ces fugitifs. C'est peut-être cette sauvage énergie du général qu'il faut accuser de la destruction du temple. Il est vrai que Josèphe a défendu Titus de cette accusation, en prétendant que le feu avait été mis par un soldat, malgré les ordres donnés ; mais Sulpice Sévère, qui a copié Tacite, fait remonter positivement la responsabilité de l'incendie jusqu'au général. Il faut renoncer, au reste, à savoir la vérité sur ce détail historique.

J'aurais voulu vous mettre sous les yeux un portrait de Titus ; mais je n'ai pas pu me procurer une image de ce général en costume de guerre ; et c'est le guerrier surtout qui nous intéresse en lui, à propos de Jérusalem. La figure 1 représente un empereur en tenue de commandant en chef ; la tête est celle de Trajan ; mais nous ferons, si vous voulez bien, comme certaines villes de l'empire romain qui, par économie, à la fin de chaque règne, coupaient la tête des statues impériales et la remplaçaient par celle du souverain qui venait d'être proclamé à Rome ; nous mettrons en imagination, à la place du visage de Trajan, celui de Titus. Vous voyez avec quelle richesse la cuirasse est ornementée ; en haut, au-dessus des pectoraux est figurée une tête de Méduse ; au milieu, on a re-

Fig. 1.

présenté une Minerve casquée et ornée du bouclier, devant laquelle dansent deux jeunes filles ; chacun des morceaux de cuir, en forme de dent, qui terminent la cuirasse est chargée d'un médaillon ; des lamelles de cuir, terminées par des franges pendent jusqu'au milieu de la cuisse et sur le haut du bras. Sous la cuirasse, on aperçoit le bas de la tunique qui dépasse. Les pieds sont chaussés de belles sandales, et le corps ceint d'un baudrier d'où pend un glaive à poignée ciselée. Mais ce qui caractérise surtout le général en chef, c'est le manteau dont vous pouvez remarquer les pans sur l'épaule gauche et autour du bras. On le nommait *paludamentum ;* il s'attachait par une agrafe sur l'épaule droite, laissant le bras droit libre et enveloppant le bras gauche ; on s'y drapait pour se garantir du froid ou pour se donner une belle contenance. Ici on n'en voit qu'une minime partie, par un artifice du sculpteur qui a voulu laisser toute la cuirasse découverte, pour en montrer les détails ; mais il ne faudrait pas croire qu'on le portât ainsi dans la réalité. Cette image vous permettra de vous représenter, sauf pour de légers détails, quel était le costume officiel que portait Titus au siège de Jérusalem.

Il amenait avec lui une nombreuse armée. Nous en connaissons la composition : elle comprenait quatre légions avec leurs auxiliaires, et des troupes fournies par les rois du pays, ce que nous appelons en Algérie « des goums ». C'est par eux que je commencerai.

On peut s'étonner au premier abord que les Romains aient permis à certains chefs d'entretenir des troupes dans le voisinage ou même dans l'intérieur des provinces soumises ; il est facile pourtant de comprendre la raison de ce libéralisme. Le seul intérêt — et il était capital — que Rome avait à maintenir de petits souverains indépendants, c'était de les employer à défendre les provinces frontières contre les invasions des Barbares. La Judée, qui n'était pas éloignée de l'Euphrate, avait tout à craindre des Parthes ; il était donc utile d'y maintenir des forces locales, capables d'assurer la paix ou, en cas d'alerte, de faire face aux premières difficultés. C'était le rôle réservé à tous les rois que nous trouvons à l'armée de Titus. Le premier à nommer est Hérode Agrippa II, qui possédait le pays

situé à l'est du lac de Tibériade, sur la rive droite du Jourdain ; ses troupes étaient faites sans doute de ces Nabatéens demi-sauvages qui vivaient dans des grottes souterraines, comme des animaux, ainsi que nous l'apprennent les auteurs. Quand Vespasien commença la guerre, Agrippa lui amena 2,000 fantassins et 1,000 cavaliers ; il en fournit plus encore à Titus, dit Josèphe. En adoptant le nombre de 3,000 hommes nous resterons donc au-dessous de la vérité.

A côté de ce prince il faut placer Sohem, roi de l'Iturée, petit pays situé à l'est des états d'Agrippa et confinant à l'Arabie. Lui aussi s'adjoignit à Titus avec 3,000 hommes au moins. Par un heureux hasard nous avons conservé la tombe d'un soldat appartenant à une troupe d'Ityréens ; on y voit le buste du défunt. Le costume en est caractéristique (figure 2). Le corps est couvert d'une sorte de grand manteau à capuchon qui rappelle beaucoup le burnous arabe : il semble, en effet, cousu sur le devant et non boutonné ou agrafé comme notre manteau de cavalerie ; au-dessous on aperçoit le haut d'une tunique qui laisse le cou dégagé; la tête est nue et ne devait point porter de casque. D'une main il tient un arc et de l'autre deux flèches : c'est l'arme par excellence de l'Orient; les Parthes, voisins des Ityréens, avaient, comme archers, une réputation qu'il est inutile de vous rappeler.

Fig. 2.

Malchus, un chef arabe, avait fourni un effectif plus considérable encore : au moins 5,000 hommes : mille cavaliers et quatre mille fantassins. Palmyre avait envoyé des archers; et au milieu du siège, Antiochus de Commagène, celui que Racine a mis en scène dans sa Bérénice, amena, de son côté, un secours important. On peut donc, sans exagération, estimer que l'armée de Titus comptait de ce fait, vingt mille hommes.

D'autre part, une légion était composée à cette époque de 5,500 hommes, et les auxiliaires attachés à chacune d'elles égalaient en nombre les légionnaires. Une légion et ses auxiliaires composaient donc un ensemble de 11,000 hommes : soit 44,000 hommes pour les quatre légions de Titus. Il est vrai que Vespasien avait emprunté aux troupes de Judée des détachements qu'il avait emmenés avec lui contre son compétiteur ; mais comme il avait fait venir d'Egypte 5,000 hommes, l'équilibre était rétabli par là même. L'effectif de l'armée assiégeante se montait, en conséquence, à 65,000 hommes; total considérable si l'on songe à l'espace relativement restreint qu'occupait la ville. Mais Vespasien tenait à écraser la révolte afin de mettre à la raison, une fois pour toute, la nation juive ; et le meilleur moyen d'assurer la victoire était assurément de multiplier les combattants.

Nous savons le nom des quatre légions qui formaient le gros de l'armée de Titus : c'était la Ve légion, dite Macédonique, la Xe surnommée *Fretensis* ; la XIIe *Fulminata* et la XVe Apollinaire.

La Ve Macédonique comptait de longues années d'existence : elle remontait au moins à Auguste. Sous Néron, elle avait fait la guerre contre les Parthes et c'est au moment où elle revenait de cette campagne, qu'on l'avait envoyée contre les Juifs. On lui donna pour mission de prendre la partie de la ville, couverte par la tour Antonia, qui tomba assez rapidement au pouvoir des Romains.

La Xe *Fretensis* était plus ancienne encore que la précédente : elle existait avant Auguste, car son surnom lui vient, croit-on, de la part qu'elle avait prise à la campagne de Sicile contre Sextus Pompée. — *Fretum*, par abréviation pour *Fretum siculum*, serait l'origine du nom *Fretensis*. — Elle aussi appartenait, depuis longtemps, à l'armée de l'Asie ; elle avait participé, comme la précédente, à l'expédition dirigée contre les Parthes ; et, comme elle, avait été lancée, à peine revenue à son camp habituel, à l'attaque de Jérusalem. Son rôle actif, au début de la guerre, sous Vespasien, l'avait signalée à l'attention du général, et l'on comptait sur sa vaillance : elle attaqua la ville par l'est. Après la victoire de Titus, cette légion ne quitta pas le pays ; on lui assigna Jérusalem

pour garnison et elle y demeura jusqu'après l'époque d'Hadrien. Aussi a-t-elle laissé à elle seule, de son séjour, plus de traces en Judée que toutes les autres réunies. Tout d'abord, on a trouvé, soit à Jérusalem, soit dans les environs immédiats, un certain nombre de tuiles ou de briques portant la marque *Legio X Fretensis*. Les documents de cette espèce sont très intéressants pour nous. Chaque corps de troupe avait coutume, en effet, de bâtir les baraquements ou les casernes qu'il devait occuper ; mais au lieu de s'adresser, comme l'on fait chez nous, à l'industrie privée pour fournir les matériaux de construction, on les demandait aux soldats eux-mêmes. La brique pour les murs peu épais, les tuiles pour les toitures étaient ainsi fabriquées « manu militari ». Aussi, de même que nos industriels mettent leur nom ou celui de leur briqueterie sur les objets qu'ils livrent au commerce, les légions ou les troupes auxiliaires frappaient leurs produits de leur estampille. Partout donc où l'on exhume une brique ou une tuile ainsi marquée, on peut être assuré que le bâtiment dont elle faisait partie est une construction militaire, élevée par le corps dont la marque figure sur la tuile, et pour son usage. Nous avons là un moyen assuré de connaître les divers points de l'empire romain occupés par les soldats et la nature de chacune des troupes qui y étaient cantonnées. La légion Xe Fretensis a laissé des souvenirs écrits de cette espèce sur le sol de la Palestine.

Son nom figure aussi sur une monnaie contremarquée, qui a été trouvée dans le pays. Cette pièce, qui est reproduite ici (figure 3), porte au droit, les restes d'une tête qui paraît être radiée; les lettres AES qui s'y lisent, appartiennent au mot *Caesar*. Au revers on lit BAC, qui semble le reste du mot Σεβαστήνων et qui apprend que la monnaie a été frappée à Sébasté de Palestine. A côté, l'on distingue deux contremarques. La plus petite, appliquée sur le bord inférieur, est très douteuse. Le savant qui a fait connaître cette pièce y voyait un sanglier, tandis que le dessinateur croyait y distinguer une petite galère. Afin de les mettre d'accord, on a

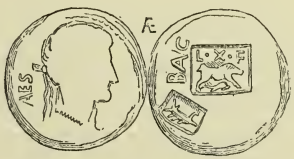

Fig. 3.

représenté sur le denier, une image qui n'est ni un sanglier, ni une galère. Mais la marque centrale est bien nette. On y reconnaît un sanglier les soies hérissées, tourné vers la droite ; au-dessous, un dauphin ; au-dessus, les lettres L. X. F., c'est-à-dire : légion Xe Fretensis. On doit se demander tout d'abord ce que veut dire ce sanglier placé à côté du nom légionnaire. M. de Saulcy s'est figuré qu'il y avait là « une insulte jetée à la face de la nation juive », — à cause de la défense religieuse qui lui est faite de manger de la viande de porc ou de sanglier, — de même que dans le sanglier que, suivant l'historien Eusèbe, on sculpta, sous Hadrien, au-dessus de la porte de Jérusalem rebâtie et devenue colonie romaine. C'est là une erreur, et voici la véritable explication. Les légions avaient comme enseigne, non seulement l'aigle, que l'on peut comparer à notre drapeau régimentaire, mais des « *signa* », des guidons ; ceux-ci représentaient aussi des animaux, et l'un d'eux, peut-être celui de la première compagnie, était devenu le symbole et comme les armes parlantes de la légion. Le sanglier est un de ces animaux emblématiques. Sa présence à côté du nom et du numéro légionnaires, équivaut à la répétition de ceux-ci ; au-dessus de la porte d'entrée de Jérusalem, il indiquait la part prise par la légion à la reconstruction des murailles et à l'occupation de la place.

Mais alors que signifie une telle contremarque sur une monnaie de Sébasté ? C'est précisément par là que cette pièce intéresse la victoire de l'armée romaine devant Jérusalem. Sous l'empire, l'empereur seul avait le droit de battre monnaie ; mais les généraux en chef gardaient celui de contremarquer les espèces déjà existantes, dans un cas de nécessité, pour leur donner une valeur fictive. Voilà précisément ce qui se passa en l'an 70. L'armée se trouvait à court de numéraire, alors que les trois quarts de l'empire n'étaient point soumis à Vespasien ; et l'on n'aurait jamais pu, avec les seules pièces monnayées dont on disposait, payer la solde des troupes assiégeantes. Situation critique, qui risquait de donner naissance à des mécontentements, à des insubordinations peut-être et de retarder le succès ! On eut recours au procédé de la contremarque. Les pièces de cuivre que l'on put se procurer ou faire battre dans le

pays, reçurent une valeur fiduciaire qui fut, comme on le voit, deux fois renouvelée, — chaque contremarque augmentait la valeur de la pièce —; l'une d'elles, celle qui porte le nom et le symbole de la légion Xe Fretensis, mérite de fixer particulièrement votre attention, puisqu'elle fut appliquée sur cette pièce pour fournir à la solde de la légion qui nous occupe en ce moment.

La légion XIIe *Fulminata*, ainsi nommée parce qu'elle portait un foudre sur ses boucliers ou que le foudre figurait sur ses enseignes, et non comme on l'a dit, parce qu'elle prit une part quelconque à un certain miracle, dit de la légion Fulminante, que Xiphilin a raconté, avait à peu près les mêmes états de service que les précédentes, avec cette différence qu'elle venait de subir, sous Cestius Gallus, une défaite sanglante, quand cet officier l'entraîna imprudemment sur Jérusalem, et lui ordonna bientôt, non moins imprudemment, de battre précipitamment en retraite. Elle avait à venger ses chefs perdus, ses bagages abandonnés, ses drapeaux laissés entre les mains des Juifs; on comprend qu'elle fût avide de laver un pareil affront et disposée à tous les efforts pour se réhabiliter.

Reste la légion XVe Apollinaire, dont le signe distinctif était un Apollon; son origine remontait au moins à Auguste; elle avait fait, avec Corbulon, la campagne d'Arménie, et, à peine revenue, avait été appelée à marcher contre Jérusalem.

Voilà, en peu de mots, l'histoire des légions qui accompagnaient Titus. Permettez-moi de vous présenter maintenant les officiers qui en exerçaient le commandement.

Toute légion romaine, sous l'Empire, avait à sa tête un légat, personnage qui avait généralement exercé la préture et qui allait bientôt arriver au consulat. Je ne saurais mieux comparer ce genre d'officiers qu'à nos généraux de division modernes; car ils avaient sous leurs ordres, non seulement une légion, mais ses auxiliaires, c'est-à-dire de la cavalerie et de l'infanterie, sans compter l'artillerie légionnaire et tous les services administratifs qu'une telle masse d'hommes comportait.

Au-dessous étaient des tribuns, choisis parmi les jeunes sénateurs qui avaient exercé seulement la questure; nous les assimilerons à nos chefs de bataillons plutôt qu'à nos colonels. Leur rôle

était double : militaires, ils conduisaient les différentes parties de la légion au combat, et remplaçaient au besoin le légat à la tête de la division ; administrateurs, ils veillaient à l'habillement des hommes, à leur casernement, à leur nourriture.

Au-dessous encore, nous trouvons les centurions, qui commandaient, comme nos capitaines, les compagnies légionnaires. De plus, on leur confiait un grand nombre de services accessoires, la surveillance de l'arsenal, la direction de travaux qui ressortissent aujourd'hui à l'arme du génie, le commandement et l'administration de certaines troupes auxiliaires, etc. Le premier centurion de la première cohorte avait nom « Primipile ».

Les centurions, à la différence des tribuns et des légats, n'étaient ni sénateurs, ni même chevaliers ; ils sortent du rang, font toute leur carrière dans les postes inférieurs de la légion, et ne peuvent pas prétendre à un grade supérieur. Leur seul espoir est d'arriver au poste de préfet du camp (major de la place) ; généralement, ils ont leur retraite comme centurions et forment, dans les provinces, une bourgeoisie d'épée fort estimée ; plus que tous les autres, ce sont eux qui ont gagné pacifiquement le monde à la civilisation romaine, quand l'âge leur était venu de déposer l'épée et de renoncer aux conquêtes guerrières.

Chaque centurion avait sous ses ordres un certain nombre d'officiers inférieurs ou de sous-officiers, lieutenants (options), fourriers (tesséraires), porte-drapeaux (aquilifères, signifères), ainsi que différents spécialistes, trompettes, médecins, aumôniers, victimaires, haruspices, etc.

L'historien Josèphe nous a gardé le nom de quelques-uns des officiers supérieurs qui prirent part au siège de Jérusalem. Il nous en parle surtout quand il nous raconte les conseils de guerre que Titus réunit pendant le siége : l'empereur rassemblait ainsi ses conseillers dans les circonstances difficiles, leur demandait leur avis, exposait le sien et l'on votait. Je ne vous étonnerai pas en vous apprenant que l'opinion du général était généralement adoptée même si elle n'avait pas l'approbation du conseil : c'est le rôle réservé aux comités consultatifs dans tous les temps.

Le plus célèbre des officiers de l'armée romaine était Tibère

Alexandre. Nous savons qu'il était Juif d'origine, fils d'un fonctionnaire financier égyptien et neveu du célèbre Philon d'Alexandrie. Il songea de bonne heure à entrer dans la carrière administrative romaine ; pour cela, il fallait d'abord être citoyen : il en dut la faveur à l'empereur Tibère, qui le créa bientôt chevalier. Puis on le nomma procurateur de Judée, à cause de son origine et de l'expérience qu'il avait, par là même, du caractère juif. On sait peu de chose de son gouvernement, sinon qu'il eut à sévir contre des tentatives de révolte et qu'il n'hésita pas à faire crucifier les mutins. Il s'était fait assez remarquer dans cette situation pour que Corbulon le choisît comme chef d'état-major, quand il partit en guerre contre les Parthes. A son retour, il fut nommé préfet d'Egypte ; là encore il devait se trouver dans une société dont il connaissait le fort et le faible. Il eut l'occasion de rendre à Vespasien un service signalé, en le saluant empereur le premier et en lui assurant la fidélité des légions campées dans le pays. La récompense ne se fit pas attendre : Titus l'emmena avec lui comme chef d'état-major général contre Jérusalem. Josèphe nous fait un grand éloge de Tibère Alexandre ; il paraît que c'était, en effet, un homme de valeur et d'expérience : j'estime qu'il avait, à ce moment, une soixantaine d'années. Après la prise de la ville assiégée, Vespasien lui éleva, pour le récompenser, une statue à Rome sur le forum, au grand émoi des vieux Romains qui voyaient toujours en lui un étranger et un parvenu. Juvénal s'en indigne; nous, qui n'avons pas les mêmes raisons de nous effaroucher que le satirique latin, nous comprenons que l'empereur ait tenu à rendre un hommage éclatant à celui qui lui avait assuré le trône.

A la tête de la légion Ve Macédonique était un homme du nom de Sextus Cerialis, ou plus complètement Sextus Vettulenus Cerialis. Nous avons gardé l'épitaphe de sa femme, mais nous ne savons rien de sa carrière. Peut-être, cependant, avons-nous conservé un petit fragment de la base de pierre qui supportait sa statue, sur le forum de Carthage.

Un officier, appelé M. Tittius Frugi, commandait la légion XVe Apollinaire. Celui-là nous est moins connu encore que le précédent.

Il n'en est pas de même, heureusement, des officiers de la légion Xe Fretensis. Au début de la campagne de Judée, le légat était Trajan, le père du futur empereur ; Josèphe nous le dépeint comme un vaillant soldat, qui se distingua au siège de plusieurs villes. Quand Vespasien quitta l'armée d'Orient pour marcher contre l'Italie, il le prit avec lui ; si bien qu'au moment où Titus commença le siège de Jérusalem, la légion n'avait pas de commandant en chef ; on attribue à ce fait un petit échec qu'elle subit au début. Mais le poste ne tarda pas à être occupé par un personnage nommé Larcius Lepidus. Son épitaphe, que l'on a retrouvée depuis longtemps à Nettuno, en Italie, nous fixe entièrement sur sa carrière. Il était arrivé fort jeune, grâce aux événements. Après avoir géré deux fonctions inférieures, il fut nommé questeur en Cyrénaïque. A peine avait-il pris possession de son poste, que Vespasien fut salué empereur en Egypte. Celui-ci, fort embarrassé pour trouver des sénateurs disponibles dans la petite partie du monde romain qui lui était soumise, le choisit, faute de mieux, comme légat légionnaire et l'appela devant Jérusalem : il avait au plus vingt-cinq ans à cette époque. La guerre finie, il fut nommé préteur, puis gouverneur de la province de Pont et de Bithynie ; il serait assurément arrivé beaucoup plus haut si la mort ne l'avait pas frappé en pleine jeunesse, à moins de trente-cinq ans. Je ne veux pas, pourtant, vous apitoyer outre mesure sur la destinée de cet officier ; tout bien considéré, il est peut-être fort heureux pour lui qu'il ait disparu si vite ; et voici pourquoi. L'épitaphe de Nettuno, dont je vous ai parlé il y a quelques instants, nous fait connaître le nom de sa femme, Caecinia Larga, et celui de sa fille, Larcia Priscilla. Or Juvénal nous apprend que la première avait une conduite très légère et que l'exemple fut suivi par la seconde. Il est vrai que Juvénal aime le scandale et accentue souvent les détails aux dépens de la vérité ; mais ses accusations ont généralement quelques fondements, et je crains bien, pour ma part, que la réputation de ces deux femmes n'ait pas été exempte de reproches. Vous voyez que Larcius Lepidus eut raison de mourir jeune, dans la plénitude de ses illusions.

Je vous ai fait connaître, Mesdames et Messieurs, les légions qui

prirent part au siège de Jérusalem et les officiers qui les commandaient. Il me reste à vous parler des auxiliaires attachés à ces légions. Ils se composaient de deux sortes de troupes : les régiments de cavalerie, nommés ailes; et les régiments d'infanterie appelés cohortes ; quelquefois, cependant, les cohortes renfermaient à la fois des fantassins et des cavaliers.

Il y avait, entre les auxiliaires et les légionnaires, des différences nombreuses et importantes. Les principales portaient sur le recrutement et l'armement. Les légionnaires étaient des citoyens romains ; quand ils ne possédaient pas le droit de cité avant d'entrer au service, on le leur conférait d'office en y entrant. Les auxiliaires, au contraire, n'étaient que des étrangers qui payaient par cet impôt du sang la protection que Rome accordait à leur patrie, cette paix romaine, comme on disait, dont les bienfaits étaient célébrés dans tout l'univers. On en recrutait dans tous les pays, mais surtout dans les contrées encore sauvages, riches en guerriers solides ; la Germanie, les bords du Danube, fournissaient un fort contingent aux troupes d'Occident ; pour les troupes d'Asie on faisait appel aux hommes familiarisés par leur origine avec la manière de combattre des Orientaux et habiles à monter à cheval. Ainsi, les Ithyréens possédaient des archers, les peuplades de l'Afrique du Nord des cavaliers ; la seule aile de cavalerie qui nous soit connue, parmi toutes celles qui prirent part au siège de Jérusalem, est précisément une aile de Gétules.

La différence dans le recrutement entraînait une différence semblable dans l'armement : des troupes de cette espèce ne devaient point être habillées à la romaine si l'on voulait leur conserver leur utilité et leur caractère ; unifier leurs costumes et leurs armes eût été une erreur grossière, que les Romains se gardèrent bien de commettre. Pour vous rendre plus sensible la distinction entre les légionnaires et les auxiliaires je vais vous présenter l'image de soldats appartenant à chacune de ces catégories. La figure n° 4 représente un légionnaire romain. Il est revêtu, ainsi que vous le voyez, d'une cuirasse en cuir qui descend jusqu'au milieu des cuisses ; elle est protégée aux épaules par deux pièces de cuir supplémentaires destinées à amortir les coups d'épées ou de ja-

velots. Autour de la taille se voit une large ceinture fermée par une boucle à ardillon *(cingulum)*; la surface extérieure est ornée de plaques en métal. Par devant pend une sorte de petit tablier formé de lamelles de cuir recouvertes, elles aussi, de carrés métalliques : cette pièce, qui s'attache à la ceinture, est un ornement et surtout une défense pour le soldat dont il protège le bas-ventre. Vous remarquerez que la ceinture ici ne soutient point le glaive attaché par un baudrier à l'épaule du légionnaire. Les cuisses sont défendues par une culotte faite de lamelles de cuir ou de métal ; le cou par une sorte de cravate de cuir et la tête par un casque qui enveloppe presque toute la figure, moins le devant et les oreilles, et au-dessus duquel se dresse un plumet. Le reste de l'armement est encore plus caractéristique. Les pieds sont chaussés d'une sorte de brodequin que l'on nommait *caliga* : il se composait d'une semelle garnie de clous, rattachée à la jambe par tout un système de lamelles de cuir, qui, se rapprochant l'une de l'autre, formaient comme une sorte de bottine. De la main gauche, le soldat porte un grand bouclier de forme demi-cylindrique garni, en son centre, d'une saillie hémisphérique (*umbo*) : c'est là le bouclier légionnaire par excellence. Sa main droite est armée d'une longue lance, le *pilum*, dont vous trouverez la description détaillée dans tous les livres qui traitent de l'art militaire chez les Romains ; il suffit que je vous en signale la forme très remarquable.

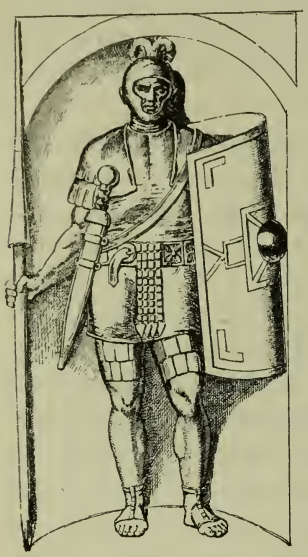

Fig. 4.

La figure 5 vous fera connaître, par contre, un auxiliaire semblable à ceux qui devaient assister au siège de Jérusalem : celui-ci se nommait Hypanor et faisait partie d'une cohorte d'archers. Il ne porte pas de cuirasse, mais bien un vêtement dont les plis, habilement disposés, laissaient toute leur liberté aux jambes et

aux bras. Lui aussi a les reins entourés d'un ceinturon ornementé ; mais celui-ci est double et soutient d'un côté un glaive, de l'autre un grand poignard. Le devant du corps est couvert de la pièce en forme de tablier que vous avez déjà remarquée sur la représentation du légionnaire, mais ici on voit très nettement comment elle se rattachait à la ceinture. Hypanor a des brodequins plus légers que la *caliga ;* sa tête est dépourvue de casque. Il tient à la main son arc et une flèche. Il est probable qu'il portait une culotte collante, mais il est difficile de la distinguer sur cette image.

Fig. 5.

La différence entre les cavaliers légionnaires et les cavaliers auxiliaires est également assez marquée. Celui que vous voyez représenté à la figure 6 est un légionnaire, sa cuirasse est moins embarrassante que celle du fantassin : elle s'arrête à la taille. Des plaques de métal y sont fixées, soit pour lui servir d'ornement, soit pour en augmenter la résistance. Elle couvre un vêtement plus souple qui descend à mi-jambe ; les cuisses sont revêtues d'une culotte collante ; les pieds sont enfermés dans des brodequins. On ne voit pas de casque sur la tête du cavalier, mais c'est là un oubli fantaisiste

Fig. 6.

du sculpteur : les cavaliers étaient casqués, ainsi qu'il ressort de tous les bas reliefs où ils sont figurés. Le bouclier de forme allongée est plus petit, plus maniable que celui du fantassin légionnaire que je vous ai présenté à la figure 4 ; la lance, elle aussi, paraît moins puissante que le *pilum*. Vous remarquerez également, en passant, la selle du cheval et la façon dont elle est fixée sous le ventre, sur le poitrail et sous la queue. Les ornements qui sont sculptés en haut, de chaque côté, et en bas à droite, sont des décorations militaires : je reviendrai tout à l'heure sur cette question.

Fig. 7.

Le cavalier auxiliaire de la figure 7 a un armement moins pesant : sa cuirasse n'est point chargée des mêmes plaques métalliques que celle du légionnaire ; le bouclier est rond et moins volumineux, la lance plus courte et moins puissante. On sent le cavalier fait pour la poursuite, pour les évolutions et les manœuvres de vitesse, plus que pour la charge et le choc.

Telles étaient les troupes que Titus avait rassemblées autour de Jérusalem, leur composition, leur armement, leurs chefs. Le siège de la ville commença immédiatement. L'historien Josèphe l'a

longuement raconté et les archéologues ont consacré de gros livres à en étudier tous les détails. Je ne pourrais donc ici que résumer des travaux qu'il vaut mieux lire dans l'original. Je préfère vous mettre sous les yeux l'image de ce qu'était un siège à cette époque ; ce me sera une occasion de vous expliquer la tactique employée par les assaillants et par les défenseurs de la place.

La scène qui forme la planche 8 est empruntée à l'*Armée romaine* de M. Kraner. Le dessinateur y a rassemblé tous les procédés de la poliorcétique romaine. On voit d'abord au premier plan, à droite, une batterie. Une plateforme a été disposée, protégée contre les

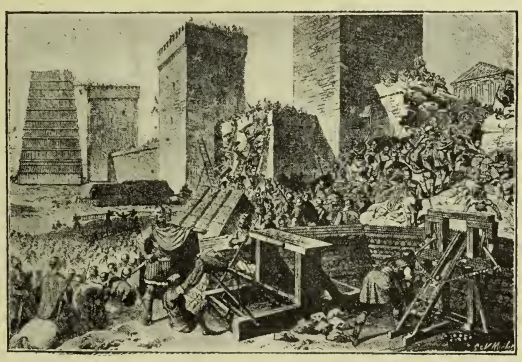

Fig. 8.

projectiles ennemis par un épaulement en bois recouvert sans doute de terre pour le garantir du feu ; à l'abri sont dressées deux machines. L'une, celle de droite, est une balliste. La balliste, comme la catapulte, était une arbalète de gros calibre. Deux bobines servaient à maintenir dans la position voulue les deux branches d'un arc dont les extrémités étaient reliées par une grosse corde ; celle-ci glissait dans une grande rainure où l'on introduisait des flèches ou des boulets. On tendait la corde et on la maintenait tendue au moyen d'un crochet rattaché à une chaîne, qui s'enroulait sur un cabestan placé à la partie inférieure de la machine ; en lui rendant la liberté on envoyait le projectile aussi loin que la pièce le comportait. La seule différence qui existât entre la catapulte et la

balliste, c'est que la première était disposée horizontalement, et la seconde inclinée à 45 degrés ; on doit donc faire entre ces deux engins exactement la même distinction qu'entre nos canons et nos mortiers.

La machine qui se voit à gauche de la précédente était un onagre. On nommait ainsi un appareil destiné à envoyer de grosses pierres. Il se composait, ainsi qu'on le voit sur la figure, d'une sorte d'immense cuiller dans le creux de laquelle se plaçait le projectile. On attirait violemment à soi cette cuiller, de façon à l'amener jusqu'à terre, puis on la lâchait brusquement. Elle se redressait alors et, frappant contre un tablier de bois ou de métal, lançait par contre-coup le projectile dont on l'avait chargée. Ces machines, toutes primitives qu'elles étaient, avaient encore une certaine portée : avec la catapulte que l'empereur Napoléon III a fait fabriquer quand il préparait son *Histoire de Jules César,* on est parvenu à planter une flèche dans une cloison de planches à mille pas et à projeter à la même distance une pierre de 27 livres. Celles de Titus étaient plus puissantes encore. La Xe légion, nous dit Josèphe, avait des pièces d'artillerie capables de lancer des pierres de plus de soixante kilogrammes à une portée efficace de 370 mètres. Au début du siège, il paraît que les Romains se servaient surtout de pierres blanches dont ils avaient sans doute réuni une grande quantité ; mais les Juifs, qui les voyaient venir à cause de leur couleur même, avaient soin de poster des vedettes pour annoncer l'arrivée et la direction du projectile : on avait donc tout le temps de se garer et de se mettre à l'abri ; et les coups de l'artillerie assiégeante restaient sans effet. Pour parer à cet inconvénient, les assaillants eurent l'idée de noircir leurs boulets, ce qui leur réussit. On a fait remarquer que le stratagème des Juifs se renouvela dans notre siècle, au siège de Sebastopol : des vigies étaient chargées de signaler les bombes russes avant qu'elles ne tombassent dans nos tranchées.

Au second plan, on aperçoit une masse de boucliers qui constitue ce que l'on nommait une tortue. Tout un groupe de soldats s'avançait contre les remparts ennemis, chaque homme couvrant sa tête de son bouclier. Les fantassins des premiers rangs restaient debout,

les suivants s'inclinaient un peu, les derniers marchaient presque accroupis, de telle sorte que l'ensemble des boucliers, au lieu de former une surface horizontale, offrait un plan incliné sur lequel venaient glisser les projectiles lancés par les défenseurs, du haut des remparts. Les assaillants abrités par cette toiture, tout à fait analogue à une carapace de tortue parvenaient ainsi, sans être blessés jusqu'aux pieds des murailles, qu'ils se mettaient alors à saper ou à escalader, suivant les circonstances.

Plus loin encore, vous voyez un autre mode d'attaque, le bélier. Cet engin consistait en une immense pièce de bois garnie à son extrémité antérieure d'une grosse tête de bélier en fer et suspendue par des cordes à la toiture d'une ou même, comme ici, de deux cabanes juxtaposées. Ces cabanes étaient généralement recouvertes de fer pour pouvoir résister aux quartiers de pierres ou aux rochers que l'on faisait rouler sur elles du haut des murs, et, par dessus, de peaux mouillées, inaccessibles au feu. Les soldats, abrités de la sorte, mettaient en mouvement la poutre ; et, après lui avoir imprimé pendant quelque temps un violent balancement, ils la lançaient de toutes leurs forces contre la muraille qu'il s'agissait de saper. Les coups portés par cet instrument étaient terribles ; l'on a indiqué, dans la gravure, à l'angle de la tour, les effets obtenus ainsi par l'effort des assaillants.

Enfin, en face le bastion de la ville le plus éloigné, on a figuré sur cette image une tour mobile. Vous comprenez aisément quelle était l'utilité de cet appareil : il permettait aux troupes assiégeantes, non seulement de s'élever sur le même plan que les défenseurs des tours, mais même de les dominer ; si bien que l'avantage de la position n'était plus, dès lors, du côté des assiégés. Le bas pouvait en être, comme ici, muni d'un bélier qui faisait son œuvre de destruction à l'abri de toute attaque ; la partie supérieure était armée de pont-levis que l'on abaissait tout à coup et par où l'on se créait un passage relativement aisé jusque dans l'intérieur de la place. Les tours roulantes étaient, elles aussi, blindées de fer et couvertes de revêtements incombustibles ; néanmoins l'ennemi arrivait parfois, dans des sorties, à y mettre le feu ; c'est ce qui se produisit plus d'une fois pendant le

siège de Jérusalem, au grand désespoir des Romains, qui se voyaient obligés de construire de nouvelles tours au milieu de mille difficultés matérielles.

Vous avez maintenant présents devant les yeux les moyens qu'employaient les Romains pour conduire l'attaque d'une place et pour en préparer la prise ; aussi pourrez-vous vous représenter plus aisément, s'il vous plaît de les lire dans l'historien Josèphe, les différentes péripéties de ce siège mémorable. Je veux seulement ici appeler votre attention sur une scène particulièrement attachante, la prise et l'incendie du temple. Les Romains avaient enlevé assez aisément les deux premières enceintes de la ville ; le 9 avril de l'année 70, ils se trouvèrent en présence de la troisième enceinte, celle qui renfermait le temple. Pour comprendre comment ils l'attaquèrent et quelles difficultés ils trouvèrent à y pénétrer, il faut bien se rendre compte de la façon dont il était construit. Ce serait une grave erreur que de se le figurer semblable à un de nos édifices religieux d'aujourd'hui ; le plan de ceux-ci se rapproche plus ou moins de celui des édifices grecs ou romains, qui ont servi de modèles aux architectes modernes. Le temple de Jérusalem se composait en réalité de trois monuments concentriques. Le premier consistait en une vaste cour quadrangulaire fermée par une haute et puissante muraille et entourée de portiques ; c'était la cour extérieure, ouverte à tous. Au milieu s'élevait une plate-forme plus élevée que la première, la cour des prêtres, isolée de la précédente, sur toutes ses faces, par un mur garni, lui aussi, intérieurement d'un portique ; on y accédait par une porte qui en défendait l'entrée. Enfin, au centre de cette seconde cour, sur une nouvelle plate-forme encore plus haute que les autres était construit le sanctuaire, le temple proprement dit avec toutes ses dépendances. Il fallait donc, pour y pénétrer de vive force, se rendre maître des deux cours qui le précédaient, c'est-à-dire enlever d'assaut deux remparts, où les Juifs avaient amassé, naturellement, tout ce qui leur restait d'hommes et de moyens de défense. Tant que les Romains n'eurent pas fait une brèche dans la muraille extérieure, les assiégés se contentèrent de les couvrir de projectiles de toute sorte ; mais quand ils la virent entamée, ils n'hésitèrent pas à se porter aux

moyens extrêmes. Ils commencèrent par mettre le feu à la portion du portique qui avoisinait la brèche. Deux jours après, pour leur répondre, les Romains incendièrent les parties voisines. Au bout de dix jours, c'est de nouveau le tour des Juifs : ils attirent les Romains sur un portique encore intact et y déchaînent un violent incendie, au milieu duquel périssent un grand nombre d'ennemis ; mais malgré leurs efforts, ils sont obligés de se replier et d'abandonner la cour extérieure aux vainqueurs. Sans perdre de temps, Titus fait battre la muraille qui fermait la cour suivante et essaie de l'enlever d'assaut ; là encore, il se heurte à une défense acharnée, si bien que ses troupes sont obligées de reculer, laissant quelques étendards aux mains des assiégés. Il ne restait qu'un parti à prendre : pénétrer par la porte dont j'ai parlé plus haut. Le feu se chargea de l'ouvrir : il gagna aisément les portiques intérieurs, faits de bois de cèdre ; et c'est au milieu des flammes que les Romains purent y pénétrer. La lutte fut terrible : les légionnaires poussés à bout par les pertes qu'ils avaient subies, par la résistance qu'ils rencontraient, par l'acharnement des derniers défenseurs de la place, n'écoutaient que leur colère et voulaient, à tout prix, achever la victoire. Aussi l'un d'eux s'approcha du sanctuaire et, montant sur les épaules de ses compagnons d'armes, lança par une fenêtre un brandon arraché à l'incendie du portique. Le feu se déclara dans les chambres voisines du saint des saints et consuma rapidement l'édifice. Titus n'eut que le temps de pénétrer à l'intérieur du temple et d'y jeter un coup d'œil ; il dut se retirer en toute hâte, chassé par les flammes qui allaient anéantir tant de richesses (8 juillet).

La ville haute tenait encore : le 1er août les Romains la prirent et l'incendièrent. Ce fut le dernier acte de cette sanglante tragédie.

La joie qui suivit la victoire fut immense. Les soldats proclamèrent Titus « imperator » au milieu des ruines de la cité détruite. En échange, il leur distribua des récompenses et des décorations.

Les décorations militaires que l'on décernait en pareille circonstance étaient de deux sortes ; les unes étaient réservées aux officiers supérieurs, les autres ne s'accordaient qu'aux officiers inférieurs et aux soldats.

Les premiers avaient droit à des lances d'honneur à pointes d'or, à des drapeaux et à des couronnes d'or ; nous n'avons gardé de ces décorations qu'une représentation figurée, assez maladroite, d'ailleurs ; je la reproduis ici (fig. 9). D'un côté on voit cinq lances auxquelles est attachée une couronne, de l'autre un étendard (*vexillum*) ; ces insignes sont plantés dans des couronnes murales, ainsi nommées parce quelles représentent ue p ortion de muraille ; elles ne se donnaient qu'aux officiers qui avaient pris d'assaut une ville. Les légats légionnaires avaient droit à quatre lances et à quatre étendards, les tribuns à une seule décoration de chaque sorte.

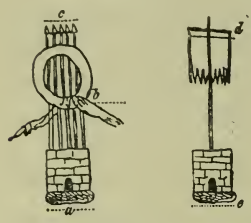

Fig. 9.

Les officiers inférieurs et les soldats recevaient des bracelets, des colliers et des phalères. Vous trouverez ces décorations rassemblées sur un bas-relief célèbre dont un moulage existe au musée de Saint-Germain : c'est la tombe d'un centurion, M. Cælius de Bologne, qui prit part à la désastreuse expédition de Varus et y perdit la vie. On lui éleva dans sa patrie un cénotaphe où on le représenta en buste.

Ainsi qu'on peut le voir sur la figure 10, ce centurion tient, de la main droite, un bâton, le cep de vigne, symbole de son autorité. Le bras est orné d'un bracelet. Sur sa poitrine on distingue très nettement quatre gros médaillons : ce sont là des phalères. Il en existait de plus petits en pierres précieuses dont on faisait des colliers pour les femmes, ainsi que l'apprennent, entre autres textes, ces vers tirés d'un épithalame antique :

Ex humeris frustra phaleras imponis eburnis,
Nam tibi non gemmæ, sed tu das lumina gemmis.

« Pourquoi suspendre des phalères à tes épaules d'ivoire ? les gemmes n'ont pas d'éclat à te prêter : c'est toi qui leur en donnes. » Les phalères représentées ici étaient de métal plus ou moins précieux : on les appliquait sur une sorte de claie en cuir, assez souple pour s'adapter à la forme du corps, qui est représentée plus nettement encore à la figure 6 ; les sujets qu'on y sculptait n'étaient pas

toujours les mêmes, ainsi que vous le voyez ; celui du milieu offre l'image d'une tête de Méduse. Cælius a, de plus, un collier autour du cou, tandis que deux autres sont suspendus par des attaches sur chaque épaule. Enfin sa tête est ceinte d'une couronne de chêne, de cette couronne civique, la plus glorieuse de toutes, que l'on accordait seulement à celui qui avait, de sa main, arraché à l'ennemi un citoyen romain. Il n'était guère possible d'être plus décoré que ce

Fig. 10.

centurion ; et l'on comprend que sa famille ait tenu à le représenter sur sa tombe, avec tous ses insignes, afin de prouver à la postérité que sa mort, peu honorable, au milieu des forêts de la Germanie, dans un désastre sans précédent, était le fruit du malheur et non de la lâcheté.

Jérusalem était prise ; les officiers et les soldats avaient reçu leurs récompenses et pouvaient regagner leurs quartiers ordinaires ; Titus n'avait plus qu'à revenir à Rome pour recevoir les honneurs du triomphe. Mais la saison n'était pas encore favorable pour la navigation. Il lui fallut attendre les beaux jours. Il employa son temps en réjouissances : il alla successivement à Césarée et à Bey-

routh, où il célébra la naissance de son père et de son frère par des jeux solennels ; on y brûla encore quelques Juifs et on fit combattre d'autres, soit contre leurs coreligionnaires, soit contre des bêtes. Puis Titus passa en Syrie, où les fêtes continuèrent.

Les habitants d'Antioche surtout lui firent une chaude réception; c'étaient là des marques de sympathie intéressées. Il paraît qu'ils l'attirèrent au théâtre pour une grande représentation et que là, magistrats et Sénat le supplièrent de chasser tous les Juifs de leur ville. Ils croyaient sans doute que le vainqueur de Jérusalem considérerait cette exécution comme un couronnement de la conquête; mais ils avaient affaire à un homme d'esprit. Titus leur répondit qu'il ne demandait pas mieux que de souscrire à leur demande, mais qu'il était fort empêché, ne sachant où reléguer cette population maintenant que la seule ville où il aurait pu les envoyer venait d'être détruite. Ce fut tout ce qu'ils obtinrent de lui, et tout ce qu'ils méritaient d'en obtenir. De là il gagna l'Egypte où il prit la mer.

Pour clore cette conférence, toute pleine de l'historien Josèphe, je ne saurais mieux faire que d'emprunter la phrase par laquelle il termine son histoire ; elle répond pleinement à ma pensée :

« Je finirai ici, dit-il, l'histoire de la guerre des Juifs contre les Romains, que je m'étais obligé de donner pour la satisfaction des personnes qui désirent l'apprendre. J'en laisse le jugement à ceux qui la liront et me contente d'assurer que je n'ai rien ajouté à la vérité, ce qui est la seule fin que je me propose dans toutes les choses que j'écris. »

UNE COMMUNAUTÉ JUIVE AU SEUIL DU VATICAN

LE GHETTO A ROME

CONFÉRENCE FAITE A LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES
LE 4 AVRIL 1891

PAR M. E. RODOCANACHI.

MESDAMES, MESSIEURS,

Lorsque le savant secrétaire de l'Alliance israélite universelle, l'honorable M. Loeb, m'a offert, avec cette amabilité dont il est coutumier, d'exposer devant la Société des Études juives le résultat de mes recherches sur la communauté israélite de Rome, j'ai été aussi flatté qu'honoré, et cependant, je sentais bien que, si j'avais l'honneur périlleux d'occuper à mon tour une chaire d'où les Renan, les Guizot, les Dieulafoy, les Gaston Paris vous ont successivement charmés par leur éloquence et édifiés par leur savoir, je le devais surtout à l'importance du sujet dont je me propose de vous entretenir aujourd'hui.

Grand, en effet, est l'intérêt qui s'attache à l'historique exact et impartial de cette vaillante petite communauté, établie au pied du Vatican et comme blottie dans le giron même de l'Église, intérêt non pas seulement intrinsèque, encore que ses annales aient une variété, ses finances une complexité et ses mœurs une simplicité dont

on trouve peu d'exemples ailleurs, mais intérêt d'ordre général.

Dans les annales du peuple d'Israël depuis sa dispersion, où nous assistons à ce phénomène étrange, inouï, d'un peuple idéaliste, rêveur, rebelle à toute autorité, et complètement impropre au commerce, qui se transforme en un peuple endurant, paisible, fort pratique et quelque peu apte aux affaires, d'un peuple qui, quoique exilé, dispersé, n'ayant d'autre lien, d'autre patrie que la tradition, reste néanmoins profondément uni, profondément attaché à son passé, dans ces annales, dis-je, l'histoire de la communauté israélite de Rome n'est pas seulement un épisode curieux, c'est un épisode typique. Car cette histoire met en présence, dans une même ville et pour ainsi dire face à face, ces deux extrêmes de vénération et d'abjection du moyen âge : le Pape et le Juif; le pape, en qui semblaient se résumer pour les Juifs toutes leurs haines religieuses, toutes leurs rancunes sociales ; le Juif, qui était alors pour les chrétiens le symbole exécré, le bouc émissaire de tous leurs mépris et de toutes leurs colères contre ceux qui ne partageaient point leur foi. Elle nous permet aussi de saisir sur le vif les phases diverses de l'antagonisme des deux dogmes juif et chrétien ; antagonisme qui, né du jour où les Juifs et les chrétiens se sont avisés que, s'ils étaient frères, ils étaient frères ennemis, a creusé entre eux un fossé si profond, que notre époque, toute tolérante, toute généreuse qu'elle est, a grand'peine à en effacer complètement la trace, comme elle le devrait, sans doute, comme elle en sent instinctivement le besoin.

C'est qu'en effet, l'histoire de la communauté de Rome est comme le résumé, le miroir des vicissitudes de la race tout entière. Voisins du sommet d'où partaient les foudres et les indulgences de l'Église, les Juifs romains furent livrés sans intermédiaire, sans contre-poids à la volonté toute-puissante, j'allais presque dire à l'arbitraire du Saint-Siège. Ailleurs, la volonté des princes, l'humeur indépendante du clergé, l'intempérance du peuple obscurcissent les dispositions réelles des papes ; à Rome point ; rien ne contrarie leur action. Dans les aventures des Juifs romains se reflètent et se résument parfaitement toutes les joies et toutes les tristesses, tous les espoirs et toutes les désespérances qui agitèrent

durant tant de siècles les communautés éparses à travers la chrétienté.

Voilà comment cette histoire particulière éclaire d'un jour nouveau peut-être l'histoire générale, voilà en quoi elle nous a semblé très digne d'attention et voilà sans doute pourquoi j'ai aujourd'hui l'honneur de me trouver devant vous.

Mon intention étant d'esquisser brièvement ici l'histoire de la communauté sous les papes, que j'ai racontée ailleurs en plus de détails[1], je ne m'attarderai pas à rappeler comment les premiers Juifs arrivèrent à Rome. Chassés de leur pays par le besoin ou bien amenés enchaînés derrière le char des triomphateurs romains, ils allèrent s'enfouir dans ce faubourg misérable, nauséabond, et mal famé du Transtévère, réceptacle de la lie de Rome, où jamais ne pénétrait le citoyen romain qui se respectait quelque peu et où la police impériale même ne se risquait que lorsqu'elle ne pouvait pas faire autrement. Leur dénuement obligeait les Juifs à cette promiscuité. Mais là était aussi leur sauvegarde. Ces humbles restaient ignorés au milieu du tumulte de cette grande cité qui comptait plus de deux millions d'âmes. Car les cités antiques où l'on vivait dans la rue, sur la place publique, étaient autrement agitées, affairées que nos villes modernes, si compassées où chacun se renferme dans l'isolement de sa maison, dans le confinement d'un édifice.

Malheureusement, cet oubli où on les tenait ne dura guère. Sous le règne de l'empereur Claude, qui aimait tant sa tranquillité, les rapports de police signalèrent une agitation sourde et croissante, provoquée, disaient-ils, avec l'exactitude qui caractérise ce genre de documents, par la présence d'un certain Crestus. Or ce Crestus, dont le nom, à défaut de la présence, provoquait parmi la confrérie des bords du Tibre un trouble si dangereux, c'était le Christ, dont les premiers adeptes, pleins d'une ardente ferveur, venaient célébrer la gloire en plein monde idolâtre. Claude fit jeter hors de Rome tous ces perturbateurs. Mais Juifs et chrétiens revinrent bientôt, et le

[1] *Le Saint-Siège et les Juifs.* Firmin-Didot, 1891.

peuple, comme les grands, s'habitua peu à peu à confondre, dans un même mépris et bientôt dans une même aversion, les partisans du vieux et du nouveau Testament. Lors de l'incendie de Rome, quand on voulut des victimes expiatoires, ce fut au quartier israélite qu'on les alla chercher, et la plèbe romaine massacra Juifs et chrétiens pêle-mêle avec une égale frénésie. Depuis, tout le long de la période impériale, ils partagèrent le même sort. Leur destinée changea seulement quand le christianisme devint la religion de l'empire : persécutés jusqu'alors avec les chrétiens, les Juifs le furent désormais par les chrétiens. Les derniers empereurs sévirent contre eux durement, en néophytes convaincus qu'ils étaient, et peu à peu se resserra, autour des représentants de la race israélite, ce réseau de prescriptions, de défenses, de mesures de rigueur, dont les mailles, de plus en plus étroites, ne leur laissèrent désormais d'autre ressource que le commerce et l'agio.

A ces souverains trop imbus de leurs devoirs, succédèrent des papes qui tinrent à honneur de se montrer d'autant plus cléments qu'autour d'eux on l'était moins. Il est vrai que c'étaient des saints. Saint Grégoire le Grand fut pour eux d'une admirable indulgence : « Ne cherchez pas, disait éloquemment l'illustre pontife, à ramener par la violence les infidèles à la vraie foi, car celui-là n'est pas vraiment chrétien qui a été conduit au baptême contre son gré ! » Alexandre III eut pour intendant un Juif ; Innocent III déclarait « qu'à l'exemple des papes qui l'avaient précédé, il voulait être le bouclier protecteur des Juifs suppliants » ; Honorius III les prenait ouvertement sous sa sauvegarde dans toute la chrétienté ; et Grégoire IX, dont la bonté n'allait pas pourtant sans quelques défaillances, fut néanmoins à leur égard d'humeur assez accommodante. Si Innocent IV fit, un des premiers, brûler le Talmud, ce fut par humanité sans doute, afin d'éviter aux Juifs d'être brûlés pour l'avoir lu. Les écoles rabbiniques de Rome étaient alors célèbres par toute l'Italie et groupaient autour d'elles tout un monde fort actif, fort distingué de lettrés et de savants. Benjamin de Tudèle, qui visita la communauté vers cette époque, accoutumé qu'il était à voir de tout autres spectacles, ne dissimule point sa surprise.

Ce n'est pas à dire pour cela que les papes ne sacrifiassent point, à l'occasion, aux préjugés ambiants. Ainsi, lors de l'affreux tremblement de terre qui ravagea l'Italie en l'année 1020, au point que beaucoup prétendirent qu'on s'était trompé dans la supputation des dates et que c'était réellement l'année millénaire qui arrivait, avec sa catastrophe inévitable, comme on voulait apaiser la colère divine par un sacrifice expiatoire, le pape Benoît VIII, en homme de son temps, ne crut pas pouvoir en offrir de plus agréable au ciel que la pendaison de quelques Juifs. C'était là, je me hâte de l'ajouter, une exception.

Au milieu du fanatisme intempérant et de l'intolérance grossière de cette sombre époque, l'Église fit preuve d'une sage et habile magnanimité ; si elle ne sut pas toujours apprécier dans toute leur justesse et appliquer dans toute leur ampleur les belles maximes de ses premiers chefs, elle n'en resta pas moins fidèle longtemps à l'esprit qui les avait dictées. Les conciles provinciaux, les princes, les peuples la voulaient engager dans une voie de violence et de persécutions ; elle sut résister à cette poussée.

Alors, en effet, et tant que dura la grande époque théocratique, cette hégémonie absolue de l'Église sur les empires aussi bien que sur les consciences, la papauté ne vit, ne redouta, ne songea à terrasser qu'un ennemi, l'Islam. Elle avait de son rôle une conception bien plus vaste, bien plus compréhensive qu'elle ne le fut jamais.

En Sicile elle accepte un compromis curieux entre les rites de l'Église grecque et les dogmes de l'Église latine ; à Rome elle tolère une chapelle arménienne, une synagogue ; et longtemps, jusqu'à l'époque du pape Eugène IV, elle se montra fort encline à se réconcilier, moyennant certaines concessions réciproques, avec les schismatiques de Constantinople. La catholicité se donnait alors pour unique frontière la ligne de démarcation qui la séparait de l'idolâtrie. Comme les autres hétérodoxes, les Juifs passaient pour des brebis égarées du grand troupeau chrétien et point encore pour des brebis galeuses. C'est ce qui explique la rare modération dont on usait à Rome envers eux.

Les Juifs, d'ailleurs, ne demeuraient point en reste avec l'Église.

Dans cette Rome si turbulente, si capricieuse, si hostile parfois, la papauté n'eut pas, on peut l'affirmer, de sujets plus empressés à lui témoigner un inaltérable attachement que ses sujets israélites. A chaque fois qu'un pontife nouvellement élu se rendait en grande pompe au Latran pour y ceindre la tiare, il rencontrait sur son chemin les représentants de la petite colonie israélite des bords du Tibre, venus tout exprès pour le congratuler. Au milieu des autres communautés étrangères, grecque, franque, lombarde, saxonne, ils faisaient éclater de bruyantes démonstrations de joie qui n'étaient apparemment que l'expression un peu exagérée de sentiments très réels. Comme don de joyeux avènement, ils offraient au pape une livre de poivre et deux de chandelle; en retour, ils recevaient sur l'heure, du maître des cérémonies, la somme de vingt sous. On ne peut toutefois attribuer à cette seule largesse les témoignages d'affection que prodiguaient les Juifs au Saint-Siège, trop grande était à cette époque la bienveillance des papes à leur égard. Plus que les chrétiens, les Juifs étaient les fidèles de l'Église.

Mais, où la chose se compliquait singulièrement pour eux, c'était lorsqu'il y avait à Rome deux papes à la fois ; on en vit même d'aventure, au dixième et au quatorzième siècle, trois et quatre qui s'anathématisaient réciproquement et se déclaraient chacun seul légitime. Cette situation embarrassante n'était pas cependant pour gêner dans son exubérance l'enthousiasme des Juifs, bien au contraire ; tel était leur dévouement au Saint-Siège, qu'ils n'hésitaient pas en ce cas à envoyer une députation à chaque pape. Ainsi Calixte II et Grégoire VIII, Innocent II et Anaclet, Grégoire XII et Alexandre V, papes éphémères, antipapes et pseudo-papes, reçurent, presque dans le même temps, des gages, sans doute également sincères, de l'attachement des Juifs romains. Anaclet surtout dut être l'objet de leur admiration, car, dans ce petit-fils de l'usurier Pierleone, les Juifs voyaient presque un des leurs monter sur le trône pontifical.

C'était l'âge d'or. Par malheur, bien éphémères sont les âges d'or, cette enfance nimbée des peuples où se reflètent plutôt leurs aspirations que leurs souvenirs Aux papes confiants succédèrent les

papes défiants, car c'en était fait de la sereine assurance du Saint-Siège ; le monde s'agitait, quelques hérésies pointaient çà et là, l'Église rencontrait des adversaires ; les papes s'inquiétaient, se troublaient, s'irritaient. Bien plus, il leur sembla, songe illusoire mais troublant, que le judaïsme renaissait, prenait vigueur et devenait, à son tour, conquérant. « Nous avons appris, le cœur plein » d'alarmes, qu'une foule de chrétiens, méconnaissant la vérité de » la foi catholique, ont embrassé coupablement les croyances des » Juifs, et le mal fait de si rapides progrès que la religion est en » péril. » Ainsi s'exprime une bulle épouvantée que les souverains pontifes du treizième siècle se transmettent et renouvellent de règne en règne comme un cri d'effroi. On assista alors, cela est certain, malgré les terribles châtiments qui attendaient les apostats, à un retour singulier aux vieux dogmes prémessianiques sur l'étrangeté duquel on n'a peut-être pas assez insisté jusqu'ici ; pourtant de là à voir le judaïsme absorber le christianisme, il y avait loin.

La position des Juifs, au foyer même du christianisme, n'en eût pas moins pu devenir critique, s'ils n'avaient eu affaire à des papes trop occupés ailleurs. Eugène IV, entre autres, fulmina contre eux une bulle écrasante dont la bulle de Paul IV n'est que la reproduction ; Calixte III, ce premier des Borgia, la renouvela ; mais Eugène IV erra dix ans loin de sa capitale en proie aux factions, et les papes du quinzième siècle s'absorbèrent pour la plupart dans l'éternelle chimère du renouvellement des croisades. Le danger du côté de l'Islamisme était certes plus pressant que du côté du Judaïsme, et mieux valait reconquérir Constantinople que subjuguer la petite juiverie de Rome.

Très volontiers les Juifs se firent les banquiers de l'affaire. Le trésor pontifical était à sec, comme cela lui arrivait si souvent ; le peuple criait misère ; on s'adressa aux marchands israélites. Ils étaient, eux aussi, très pauvres, dirent-ils, néanmoins ils surent se procurer de l'argent, tant était grand leur intérêt à détourner d'eux le coup qui les menaçait. Dangereux précédent toutefois et bien tentant ! Dans ses moments de pénurie, l'Église saura qu'elle peut faire fond sur l'inépuisable autant qu'involontaire complaisance

des banquiers israélites ; déjà l'heureux temps où ils ne payaient point d'impôts était loin ; il leur fallait maintenant fournir à tout moment de l'argent, à l'Église pour ses besoins, au peuple pour ses plaisirs.

Le peuple, effectivement, aimait fort à se réjouir aux dépens des Juifs. On ne leur avait imposé primitivement qu'une simple taxe en faveur des jeux, mais bientôt on ne se contenta plus de leur faire payer les violons, ils durent figurer au programme. Ceci se passa sous le pontificat de Paul II, et, bizarrerie du sort, précisément pendant une accalmie des sentiments de plus en plus hostiles de l'Église vis-à-vis le peuple d'Israël. Paul II, ce pape vénitien, qui se flattait d'acclimater en sa capitale les fêtes brillantes dont ses compatriotes avaient le secret, venait d'introduire à Rome le carnaval, avec son accompagnement obligé de pompes bruyantes et de divertissements grotesques. Il organisa, entre autres spectacles, des courses de chevaux, de taureaux, d'ânes et d'hommes ; on vit lutter d'agilité des vieillards, qui devaient avoir au moins soixante ans passés, des petits enfants, plus tard des bossus et des estropiés qu'on avait soin, afin qu'on pût mieux jouir de leurs difformités, de déshabiller avant la course. Tout naturellement on demanda aux Juifs d'entrer dans la lice. Au début, d'ailleurs, cela se passa en toute décence. A ce que rapporte même le poète-médecin de' Pennis, les Juifs se prêtèrent allègrement à cette fantaisie et cherchèrent à relever, par la richesse de leurs costumes, ce que pouvait avoir d'humiliant le rôle qu'on leur faisait jouer. Les choses ne tardèrent pas à se gâter toutefois ; on voulut joindre à l'intérêt de la course l'attrait du ridicule et voici ce qu'on imagina : on commença par allonger indéfiniment la piste, on imposa aux coureurs un costume extravagant, enfin un organisateur facétieux les obligea à absorber, juste avant le départ, un copieux repas ; ne serait-il pas bien plus piquant de les voir hors d'haleine s'essouffler à courir ? Pour comble d'ignominie, on raccourcit plus tard leur manteau beaucoup plus que ne le permettait la décence, à ce point qu'un des leurs put affirmer que les Juifs couraient tout nus. Derrière eux galopaient des soldats qui harcelaient les retardataires, tandis que la foule les accablait de brocards, d'injures et de coups. Quand il pleuvait et

que les Juifs revenaient, souillés de boue de la tête aux pieds, oh! alors, la joie du populaire touchait au délire. Et cela dura deux siècles!

Au demeurant, néanmoins, malgré ces avanies, la situation des Juifs romains, comparée à celle de leurs coreligionnaires des autres États de la chrétienté, n'était pas trop mauvaise encore; ils pouvaient commercer à leur guise, fréquenter les chrétiens, enseigner même et se loger où bon leur semblait.

Tout changea de face à l'avènement de Paul IV. Ce pape, qui était toujours en colère, dit irrévérencieusement Michelet, ne pouvait tolérer que des mécréants jouissent de droits presque égaux à ceux des chrétiens. Il résuma, renouvela, aggrava les prescriptions les plus sévères de ses prédécesseurs et les codifia, pour ainsi dire, dans sa bulle fameuse : *Cum nimis absurdum*, datée du 15 juillet 1555, qui fut, trois siècles durant, la charte du peuple juif, si l'on peut donner ce nom à un instrument d'oppression. Bien plus, ce qui ne s'était guère vu à Rome jusque-là, il la fit sur-le-champ et rigoureusement appliquer.

Contre-coup étrange et imprévu des difficultés où se trouvait alors engagé le Saint-Siège! C'était, il faut s'en souvenir, le moment où partout fléchissait son autorité; où la France, l'Angleterre, l'Allemagne s'agitaient, écoutant avidement des paroles de doute et de révolte; où la pieuse Italie surtout, plus dévotieuse il est vrai que pieuse, semblait sur le point de s'abandonner elle-même aux idées qui venaient d'outre-monts, et prête à prendre la direction et la tête même du mouvement. Le fait est surprenant, mais certain; il courut à ce moment à travers l'Italie comme un frisson de rébellion, comme un vague et ardent désir de venger sur la papauté les erreurs des papes du siècle précédent. On avait rougi au temps des Alexandre Borgia, des Innocent VIII, des Sixte IV. Les plus illustres cardinaux, des créatures de Jules II, de Léon X, le cardinal Polo, du sang royal d'Angleterre, Bembo, Sadoleto, secrétaires tous deux du Saint-Siège, Morone, Contarini proclamaient d'étranges sympathies pour les doctrines que réprouvait l'Église; dans les salons de Naples comme à la cour si policée de Ferrare,

dans la pieuse Orvieto comme à Florence, comme à Pise, comme au val d'Aoste, dans tous les centres intellectuels de la péninsule enfin, on pensait, on disait bien haut que, si les dogmes devaient être respectés, les abus devaient être supprimés, la hiérarchie renouvelée, l'Église moralisée !

L'Église se raidit contre le danger et devint d'autant plus défiante, impérieuse, irritable, qu'elle le sentait plus voisin, plus enveloppant; toute contradiction lui sembla fatale, et la bulle de Paul IV est peut-être une des manifestations les plus caractéristiques de cet état d'esprit qui dura jusqu'à une époque qui n'est pas fort lointaine. Ainsi, il se trouva, rencontre bizarre, que les malheurs de la papauté coûtèrent surtout des larmes à ceux qui la haïssaient le plus.

Dure, en vérité, était la discipline à laquelle on soumettait les Juifs : tout commerce, toute relation, toute cohabitation avec les chrétiens est défendu ; plus de rapports d'aucune sorte. Afin que personne ne viole inconsciemment la loi, les Juifs porteront désormais, bien apparent, le signe distinctif de leur race, l'infamant bonnet jaune dont ils avaient été jusqu'alors dispensés à Rome ; ils n'auront plus de serviteurs chrétiens, « des esclaves, dit la bulle, ne pouvant commander à leurs maîtres », plus de nourrices chrétiennes pour leurs enfants, plus de cochers chrétiens pour leurs voitures ; il n'est pas jusqu'à la tenue de leurs livres de caisse qui ne soit minutieusement réglementée. Bien plus, défense qui atteignait également et fort péniblement les chrétiens, ils n'exerceront plus l'art de la médecine.

Or, les rabbins de Rome y excellaient, comme ceux des autres communautés juives de France et d'Allemagne. Leur prestige, dû à un mérite très réel, à une grande philanthropie et, il faut le dire aussi, à cette fascination qu'exerce sur le vulgaire la connaissance vraie ou supposée d'idiomes étrangers, d'arcanes mystérieux, était aussi grand qu'universel ; on sait que, Charles-Quint ayant envoyé au roi François Ier un sien médecin, celui-ci ne voulut point le voir *parce qu'il n'était pas Juif*. A Rome, les médecins israélites étaient fort en vogue ; nul ne se faisait scrupule de recourir à leurs soins dans le peuple aussi bien que dans le clergé, et même, depuis des siècles,

quantité de papes leur durent la vie ou bien de passer de ce monde dans l'autre confiants qu'ils allaient guérir. Ce fut un médecin juif qui, contre le gré général, sauva Jules II moribond, dont ses cardinaux se partageaient déjà les dépouilles et dont ses serviteurs pillaient les appartements, tandis que son propre neveu épiait, anxieux, l'instant de son dernier soupir. Innocent VIII, étant à l'article de la mort, se laissa tenter par la promesse d'un praticien également juif qui l'assura de sa guérison s'il consentait à se faire transfuser le sang de trois jeunes gens. On fit l'opération. Les trois jeunes gens moururent et le pape aussi ; quant au charlatan, il avait tout d'abord sagement tiré de long. Mais il y en avait de plus habiles.

Pour couronner cet édifice de prescriptions, Paul IV décréta que dorénavant les Juifs vivraient parqués et, pour ainsi dire, cloîtrés en un même quartier qu'entourerait une muraille dont les portes seraient sévérement surveillées. De plus, tous leurs biens immeubles durent être vendus dans le délai de deux mois.

Les Juifs, pour la plupart, habitaient, depuis qu'ils avaient abandonné le Transtévère, dans cette partie de la ville située entre le Capitole, le Palatin et le fleuve ; quartier pauvre, humide et malsain, dont l'aspect pittoresquement sordide était, il y a quelques années encore, un objet de curiosité pour le touriste. Point n'était difficile de les y murer ; on en chassa, non sans discussions, les quelques chrétiens qui s'y trouvaient, et, deux mois après, l'enceinte était construite. Elle n'avait coûté que deux cents écus. De ce jour date le ghetto. Jettons-y un rapide coup d'œil, car, aussi bien, on rencontre là un des coins les plus intéressants de la ville éternelle et dont bientôt il ne restera plus trace.

C'est d'abord un entremêlement inextricable de ruelles étroites, sombres, tortueuses, serpentant comme au hasard ; un fouillis de sentiers aux allures hésitantes, de carrefours difformes, d'impasses aux recoins insondables. La lumière n'y pénètre qu'à grand'peine et l'air jamais ; ce sont, à dire vrai, d'affreux cloaques nauséabonds, tels qu'on n'en voit que trop en ces villes du midi, où l'on cherche imprudemment, dans l'étroitesse des rues, un remède contre les

ardeurs du soleil. Marchands de bric-à-brac, revendeurs de toute espèce, fripiers, regrattiers encombrent, des caves aux greniers, les maisons aux nombreux étages, fléchissantes, titubantes, semblant se soutenir à peine l'une l'autre et dont rien à Rome n'égalait la vétusté, tandis que les rues sont incessamment sillonnées de petites voitures à bras qu'annonce le cri bien connu à Rome de Heb ! Heb !

Les nippes de l'univers entier semblent s'être donné rendez-vous en ce lieu ; les marchandises les plus disparates, les objets les plus bizarres, les plus extraordinaires s'entassent pêle-mêle aux devantures des boutiques, envahissent la rue, sollicitant, par la gêne même qu'ils causent, l'attention du passant. Tout se vend, tout s'achète, tout se répare au ghetto, surtout depuis qu'il est défendu d'y vendre du neuf. On dirait, en un décor plus pittoresque, le marché du Temple à Paris avec ses rapprochements inattendus, ses contrastes qui font rêver. De loin en loin, dans la Via Rua, la rue aristocratique du ghetto, une maison plus calme où l'on fait la banque.

Au milieu de ce bruyant labyrinthe, de ci, de là, une place ; la place Guidea encombrée, elle aussi, par les boutiques et les éventaires des marchands de bric-à-brac, et bordée de salles de vente à l'encan ; c'est le lieu de réunion favori des habitants du quartier juif, le centre des affaires. Juifs et chrétiens s'y rencontrent aisément, car le mur d'enceinte la partage en deux ; si aisément même que certain pape, rigide observateur de la loi de Paul IV, décida simplement, pour mettre un terme à cet abus, que tout chrétien trouvé, sans raison plausible, aux abords de la place serait, sans plus, pendu haut et court. Mais les chrétiens, ainsi que nous l'apprend l'aveu d'un scribe du Vatican, avaient grand besoin nonobstant des marchands du ghetto. Aussi un autre pape trouva-t-il moyen d'arranger la chose : on autorisa les Juifs à tenir boutique en dehors du ghetto, car, disait ce bon pape, si Paul IV leur a défendu d'*habiter* hors du ghetto, il leur est bien permis d'en sortir pendant le jour pourvu qu'ils y rentrent à la nuit tombante. C'est ce qu'on appelait, à Rome, *interpréter* une bulle.

Sur la place Guidea s'élèvent les seuls monuments dont puisse s'enorgueillir le quartier juif : trois églises désaffectées depuis qu'elles étaient englobées dans le mur d'enceinte, un palais en

ruine, celui des Boccapaduli, et une tour, dernier vestige d'une demeure seigneuriale.

Plus loin, descendant vers le fleuve, une autre place, décorée d'une fontaine où coule la seule eau potable du ghetto, c'est la place des écoles ; là se trouve également la synagogue, à l'emplacement qu'elle occupe encore aujourd'hui. Sobre d'aspect à l'extérieur, comme pour dissimuler aux yeux des chrétiens la piété généreuse de ceux qui s'y rassemblent, elle était, par contre, remarquablement bien et luxueusement décorée à l'intérieur. C'est à son ombre, ainsi que nous l'apprennent les chroniques, que naquit, en 1313, le célèbre tribun Cola di Rienzo.

Plus loin encore, la place Macello, où l'on immole, suivant les rites prescrits, les animaux destinés aux boucheries du ghetto, et enfin les berges du Tibre, parsemées de moulins et de pauvres cabanes, où vit, au milieu des miasmes du fleuve et dans le plus absolu dénuement, le rebut de la population israélite.

Tout ce quartier avait au plus un hectare de superficie. Or, la communauté qui, au onzième siècle, se composait à peine de deux ou trois cents membres, avait crû rapidement durant la période médiévale et elle en comptait au moins deux mille au dix-septième siècle. C'est-à-dire que, dans les étroites limites qui lui étaient assignées, la population juive avait une densité triple ou quadruple même de celle des quartiers les plus populeux de Paris, le quartier Bonne-Nouvelle ou du Mail, par exemple. On conçoit après cela que les reclus du ghetto eussent cet air hâve et chétif qui excitait la verve railleuse des écrivains du siècle dernier, et que les lois de l'hygiène et de la salubrité n'y fussent pas toujours trop scrupuleusement observées. Néanmoins, la race était restée si étonnamment prolifique que, lorsque Edmond About alla visiter le ghetto, il y rencontra tant d'enfants grouillants dans les rues, qu'il eut une peur horrible, raconte-t-il, de commettre à chaque pas, en se promenant, un infanticide !

Cette muraille qui étreignait la juiverie, en favorisait, par contre, l'isolement. A l'abri derrière elle, la communauté jouissait d'une semi-indépendance, se gouvernant à sa guise, ayant ses chefs élus,

ses magistrats, ses finances, sa police, ses collecteurs d'impôts. Elle possédait même un corps législatif composé de soixante membres pris moitié parmi les riches, moitié parmi les pauvres et dont les sentences étaient sollicitées et les décisions doctrinales respectées dans toute l'Italie, ce qui faisait dire plaisamment à Basnage qu'il fallait que les sources de l'infaillibilité fussent bien abondantes à Rome puisqu'il en coulait des ruisseaux jusque dans le quartier juif. A l'exception d'un droit de haute police que l'administration se réservait, on peut dire que la colonie israélite formait une commune à part, presque autonome au milieu de la commune de Rome, quelque chose d'analogue à l'organisation de la City dans la ville de Londres.

Ainsi, soit mépris, soit tolérance, le pouvoir pontifical, le plus ombrageux pourtant qui fût jamais, le plus porté à s'immiscer dans les affaires de ses sujets par paternelle sollicitude, octroyait aux Juifs un droit que nous estimerions exorbitant, incompatible avec tout bon gouvernement, nous si respectueux pourtant de l'indépendance d'autrui, si désireux de porter à leur extrême limite les théories de la liberté individuelle. Tant il est vrai que chaque époque a ses façons de juger qui lui sont particulières !

Le principal usage que firent les Israélites de cette liberté fut de s'imposer, de leur plein gré, la plus dure, la plus vexatoire, mais pour eux la plus salutaire des sujétions : l'appareil rigoureux de lois somptuaires.

Dans un grand nombre de communautés, à Metz, par exemple, à Avignon, en Cerdagne, nous retrouvons ces règlements contre l'abus du luxe ; cela ne tendrait-il pas à prouver que loin de vivre chichement, les Juifs du moyen âge n'avaient, tout au contraire, que trop de penchant à la dépense et se plaisaient à dissiper, en vaines prodigalités, le fruit de leurs hasardeux trafics ? Il y avait là, au reste, un double danger. Aux yeux des chrétiens, du fisc, il ne fallait pas paraître riche. C'est à tout cela que pourvoit fort sagement la loi appelée à Rome *Pragmatique,* que vota le Conseil des Soixante. Elle défend tout luxe apparent, toute marque de richesse, mais elle se garde bien de défendre la richesse ; aux femmes elle défend les dentelles, les fourrures, le linge fin, les bro-

deries, les passementeries d'or et d'argent, les bijoux, les perles dont elles étaient si vaines, les résilles d'or sur la tête et même les faux cheveux ; aux hommes, tout ornement, toute garniture à leurs habits, les plumes, les boutons, bien plus, ils ne devront porter que des vêtements de seconde main, convenablement fripés ; aux fiancés elle défend les cadeaux trop somptueux ; aux épousées, les trousseaux trop bien fournis ; aux parrains, les largesses envers les nouveaux-nés. Dans les grandes occasions, si l'on tient à se montrer magnanime, il est loisible de distribuer quelques gâteaux, quelques écus, et encore Dieu sait avec combien de restrictions ! Plus de ces banquets accompagnés de musique, de danse, parfois même de comédies, qui semblent avoir été la distraction préférée des favorisés de la fortune au ghetto, ou, si en de rares circonstances on les tolère, c'est à la condition qu'on n'y conviera que des parents, des intimes, en petit nombre, et que, pour tout régal, on ne leur servira qu'un bouilli, un rôti, quelques salaisons et des biscuits ; malicieusement, la Pragmatique ajoute que les invités ne devront pas, au su ou à l'insu des maîtres de la maison, emporter dans leurs poches les reliefs du festin. Si l'on danse, les hommes n'auront pour partenaires que des hommes, et les femmes, des femmes. Je ne sais, mais il me semble que dans ces conditions, quel que fût l'amour des Juifs pour la chorégraphie, les bals devaient manquer de gaieté et d'entrain. Et malheur à qui transgressera ces rigides prescriptions, il ne s'en tirera pas à Rome, comme ailleurs, avec une amende ; il encourra *ipso facto* le plus terrible, le plus redouté des châtiments : l'excommunication solennellement prononcée.

L'esprit de prudence et de sage économie qui inspirait ces lois éclate encore bien plus dans la façon dont les Juifs romains surent administrer, je dirai mieux, ménager leurs finances. Et c'est peut-être même là le trait le plus caractéristique et le plus étonnant de leur histoire. Que les Juifs aient été quelquefois pressurés à Rome, qu'ils aient trouvé, malgré leur gêne, de l'argent pour satisfaire aux rigueurs de leurs maîtres, cela n'a rien d'absolument anormal, mais qu'ils aient réussi à payer les chrétiens avec leur propre

monnaie, leur empruntant d'une main ce qu'ils leur avançaient de l'autre, voilà, je crois, ce qui est tout à fait particulier, ce qui ne s'est guère rencontré qu'à Rome !

Et ceci est même d'autant plus surprenant que, depuis qu'elle eut des finances, la communauté eut des déficits.

Son fardeau financier était fort lourd à la vérité. On ne s'était pas borné longtemps à n'exiger d'elle que la subvention des jeux ; bientôt ses impositions s'augmentèrent, se multiplièrent : il lui fallut verser au Capitole une dîme annuelle de cinq cents écus, contribuer à l'entretien de l'estuaire du Tibre et du port voisin de Fiumicino, rembourser la pension des Juifs que les chrétiens retenaient en prison pour dettes, subvenir aux dépenses du monastère où l'on réunissait les catéchumènes et les néophytes, et même leur faire parfois des rentes, payer les gardiens qui veillaient aux portes du ghetto et le loyer des maisons qui demeuraient vacantes. Ce n'est pas tout : il y avait les rues à faire nettoyer, les agents fiscaux du Saint-Siège à appointer, les sénateurs, les conservateurs de la République, tous les magistrats siégeant au Capitole et fort pointilleux sur ce chapitre, à gratifier de présents lors des grandes fêtes ; enfin, à chaque conclave, une foule de dépenses à supporter. Ce n'est pas tout. A ces dépenses obligatoires ou imposées par le Saint-Siège comme un tribut, il faut ajouter les dépenses charitables qui devenaient d'autant plus fortes que le ghetto allait s'appauvrissant. Elles atteignirent au dix-septième siècle le chiffre exorbitant de neuf mille écus : allocations aux maisons de secours, distributions d'aliments aux vieillards, subventions aux écoles, dotations de jeunes filles, il fallait pourvoir à tout cela. Au total, donc, douze à quinze mille écus bon an, mal an.

Tout cela n'est rien. Devenue puissance temporelle, la papauté éprouva des difficultés d'ordre temporel. Il lui arriva de se trouver fort en peine d'argent et, comme tant d'autres, elle s'adressa aux Juifs. Plus sage, toutefois, plus tolérante que d'autres, elle n'extorqua jamais, elle se borna à solliciter, mais elle sollicita souvent. Ses exigences extraordinaires, que leur périodicité rendait aussi ordinaires que les autres, dit un compilateur du Vatican, s'élevaient, en moyenne, à cent cinquante mille écus par période de trente ans ;

Quand ce n'était pas de l'argent qu'exigeait le Saint-Siège, c'étaient des lits : lits pour ses soldats en campagne, lits pour ses pèlerins lors des jubilés. On s'offrait, je dois le reconnaître, à en payer la location, et le ghetto y gagnait à l'occasion ; seulement il arrivait aussi parfois, je ne sais trop comment, que l'on ne pouvait jamais s'entendre sur la somme qui était due ; on discutait des années et finalement les Juifs ne revoyaient, affirmaient-ils, ni un lit, ni une couverture, ni un écu.

Pour faire face à toutes ces charges, le ghetto n'avait que des ressources bien précaires : une taxe sur les bouchers qui avaient le monopole de la vente dans l'intérieur du ghetto ; une taxe sur le capital, qui, de même que tous les impôts de ce genre, était d'un rendement médiocre et inégal et d'un recouvrement malaisé. On le percevait ainsi : tous les cinq ans, chaque chef de famille devait présenter une déclaration écrite et détaillée de sa fortune, en y comprenant son numéraire, ses meubles, ses bijoux, ses créances, ses dettes, déclaration que contrôlaient des inspecteurs armés de pouvoirs disciplinaires très étendus. Le capital ainsi avoué, ainsi manifesté, comme on disait alors, était taxé ensuite suivant sa nature, ce qui compensait, en partie, ce que pouvait avoir de peu équitable cette imposition.

Ces deux impôts réunis rapportèrent d'abord sept à huit mille écus, ce qui était déjà fort insuffisant pour faire face à une charge de quinze mille ; puis, chaque année, comme le capital du ghetto s'amoindrissait, leur rendement diminua ; on essaya de taxer le pain, le vin, les cabarets, les transactions, ce fut en vain, le déficit n'en resta pas moins béant et semblait impossible à combler.

On le combla pourtant. Il ne manquait pas à Rome de capitalistes chrétiens tout prêts à remplir, vis-à-vis des Juifs, le rôle que ceux-ci jouaient vis-à-vis des chrétiens ; les Juifs étaient, en général, bons payeurs ; on leur avança donc ce qu'ils voulurent et bientôt il se trouva qu'ils furent débiteurs des chrétiens pour des sommes considérables. Plus on réclamait d'argent à la communauté, plus elle se déclarait hors d'état d'en trouver au ghetto ; plus elle empruntait au dehors. Au temps de Clément VII, elle devait déjà dix-huit mille écus, mais en un siècle les choses mar-

chèrent vite, et à la fin du pontificat d'Urbain VIII, sa dette ne s'élevait pas à moins de deux cent soixante mille écus. Alors les chrétiens prirent peur ; ils sollicitèrent, supplièrent le pape de transférer leur créance au Mont-de-Piété ; le Mont-de-Piété, sur l'ordre du souverain pontife, avança dès lors à la communauté israélite, à un taux très modéré, toutes les sommes dont elle avait successivement besoin et qu'elle continuait à ne pouvoir se procurer ailleurs, affirmait-elle. Et cette institution, qu'on venait de fonder précisément pour faire concurrence aux Juifs, devint ainsi pour eux le plus précieux des auxiliaires.

Le Saint-Siège, de son côté, y trouvait son intérêt, car il pouvait exiger des Juifs ce qu'il n'eût pas osé réclamer des chrétiens.

De temps à autre, de moins en moins régulièrement, la communauté payait des arrérages. Devenait-on trop exigeant? Menaçait-on de mesures de rigueur? le ghetto en réponse menaçait de faire faillite et d'entraîner dans cette catastrophe le Mont-de-Piété lui-même ! De fait, on recula toujours devant cette étrange menace. Après bien des essais d'arrangement, bien des enquêtes, des contre-enquêtes, des négociations, on se résigna à classer la dette du ghetto parmi les « créances douteuses », puis on la négligea, on l'oublia complètement ; et la communauté se trouva ainsi avoir secouru ses pauvres, entretenu ses écoles, payé ses taxes, défrayé ses magistrats durant plus de deux siècles, en grande partie aux frais des chrétiens.

Ces difficultés d'argent, dont la communauté se tira si dextrement, ne furent pas les seules contre lesquelles elle eut à lutter durant la période qui suivit le règne de Paul IV, si douloureux pour elle.

L'Église avait alors à se défendre pied à pied ; les guerres religieuses sévissaient partout; on était dans une période d'intolérance et de sang. Le généralat de l'inquisition était le marchepied de la papauté ! Les Juifs, surtout à Rome, ne pouvaient guère s'attendre, en un pareil moment, à être ménagés ; on leur appliqua, dans tout son rigorisme, la bulle de Paul IV ; peu s'en fallut même qu'à deux reprises, sous Pie V, en 1569, sous Clément VIII, en 1593, ils ne

fussent chassés de Rome ; s'ils n'eurent pas le sort de leurs coreligionnaires habitant les autres villes des États de l'Église, ce fut uniquement, comme le dirent les ordonnances pontificales, parce qu'ils s'y trouvaient plus directement soumis à la surveillance de la papauté et aussi dans l'intérêt du commerce de la ville. Ancône, par exemple, d'où on les avait un instant expulsés, mise à l'index dans les échelles du Levant, avait failli voir son commerce anéanti.

Parmi cette série de papes intransigeants, un seul fait exception, et l'exception est singulière, c'est Sixte-Quint, dont on ne s'attendait certes pas à avoir à louer envers des hérétiques l'humeur accommodante. Ce fut un renouveau des anciens temps ; il rapporta les lois de ses prédécesseurs, permit aux banquiers israélites d'exercer leur industrie en toute liberté, abolit les dettes trop anciennes, décréta même une amnistie générale. Ce règne, hélas ! ne fut qu'un interrègne. Tout autre alors était l'esprit qui animait la cour pontificale ainsi que l'Église et dont saint Charles Borromée lui-même se faisait l'apôtre.

Cet esprit se manifesta, vers cette époque, d'une façon nouvelle à Rome.

Chose singulière, on ne s'y était que fort peu préoccupé jusqu'alors de la conversion des Juifs ; on accueillait avec bienveillance les néophytes, on les comblait de faveurs à l'occasion ; Elia Levita devint jésuite et nonce ; Tsarphati, ami et confident de Jules III ; un membre de la famille della Branca, camerlingue ; et le petit-fils de l'usurier Pierleone, je l'ai dit, presque pape ; mais on ne s'était pas encore avisé de solliciter les conversions d'une façon systématique. Les efforts des convertisseurs, isolés, leur action intermittente, rendaient les succès fort peu fréquents.

Le prosélytisme de l'Église, si ardent, si actif partout ailleurs, devait-il rester inerte dans le sanctuaire même de la foi ? Paul III d'abord, puis Grégoire XIII, pensèrent qu'il y allait de l'honneur de la religion qu'il n'en fût pas ainsi. Par des voies différentes, l'un en créant un monastère où l'on devait recueillir et instruire les catéchumènes, l'autre un collège destiné à former des prêcheurs, ils s'efforcèrent tous deux d'assurer le recrutement normal des nouveaux chrétiens.

Il fallait, tout d'abord, faire entendre la parole de vérité aux infidèles ; Tsarphati, ce Juif converti dont j'ai tout à l'heure cité le nom, se chargea de cette mission qu'il remplit avec le zèle intempérant et agressif qui est le propre des néophytes. Il était fort éloquent, et Montaigne, qui alla l'entendre dans l'oratoire, voisin du ghetto, où il pérorait, en revint émerveillé. Mais, plus il passait pour être persuasif, plus les Juifs naturellement se méfiaient de lui. Tsarphati prêchait dans le vide. Las de ce rôle ingrat, il s'en vint trouver le pape et lui représenta tout l'avantage qu'il y aurait pour ces pécheurs endurcis à être contraints d'assister à ses prêches. Le pape se rendit à ses raisons, mais sa décision ne fut pas celle qu'attendait le fougueux prédicateur, car, s'il rendit obligatoire la présence des Juifs aux sermons, il chargea quelqu'un d'autre de les faire.

Ce n'en était pas moins, pour eux, un pénible devoir, humiliant à l'excès, que la nouvelle servitude qui leur était imposée.

Chaque samedi, au sortir de la synagogue, le tiers de la population du ghetto devait se rendre à l'oratoire pour y entendre malmener, durant une heure, ses rabbins, ses traditions, ses croyances. On avait enjoint au sermonneur de commenter impartialement et sans passion le texte de la Bible dont le rabbin venait de donner lecture et d'en montrer le sens au point de vue catholique ; il devait même, à ce qu'on raconte, ne prononcer qu'à voix basse les noms de Jésus et de la Vierge, afin de ménager les susceptibilités de son auditoire ; mais que de fois, dans l'emportement de son zèle, le pieux orateur ne se laissait-il pas aller à remplacer l'argument par l'invective et à accabler de sanglantes injures les contempteurs de sa foi !

Aussi arrivait-il que ses auditeurs ne lui prêtaient point toute l'attention désirable : d'aucuns se mettaient du coton dans les oreilles, d'autres, tout bonnement, s'endormaient. Pour prévenir ce scandale, un surveillant fut chargé de parcourir leurs rangs, une longue baguette à la main, avec laquelle il réveillait leur attention. A la porte, un registre était déposé où l'on inscrivait le nom des absents qu'une lourde amende, la bastonnade ou l'exil punissaient de leur obstination dans l'erreur. Ce fut la dernière, mais la plus longtemps observée des mesures de coercition prises par le Saint-

Siège contre les Juifs, puisqu'elle était encore en vigueur durant la première moitié de ce siècle.

Les autres, peu à peu, tombent en désuétude. Nous entrons dans le dix-huitième siècle, siècle d'émancipation. Un double courant règne à Rome. En haut, la papauté pardonne ; en bas, le peuple reste hostile.

L'exemple, il est vrai, lui vient de ses chefs. Le premier jour du carnaval, le rabbin, suivi d'une députation, doit se présenter au Capitole en un costume devenu grotesque avec le temps, s'avancer humblement vers l'estrade où siègent le sénateur et les autres représentants du peuple, et, le genou fléchi, protester du respect ainsi que de la reconnaissance de la communauté pour la protection qui lui est généreusement accordée ; à quoi, le premier magistrat de la cité, posant son pied, suivant les anciens rites, sur la nuque du rabbin prosterné, répondait par une brève et méprisante formule. Le rabbin, avant de se retirer, offrait au sénateur un bouquet et une coupe d'argent. Souvenir suranné des traditions féodales, conservé apparemment dans le seul but de donner au peuple le spectacle réjouissant de l'asservissement de la nation israélite, et dont la dernière manifestation eut lieu, il y a cinquante ans à peine, le 6 février 1847 !

Cette époque du carnaval était, du reste, pour les Juifs, un dur moment à traverser. Les Romains se croyaient alors tout permis, ne respectaient pas les choses les plus respectables, parodiaient tout, profanaient tout. On ne put jamais les empêcher, par exemple, de se travestir en prêtres, en magistrats ; d'entrer dans les églises en costumes carnavalesques ; de jeter, sur les passants, par les fenêtres, de l'huile, du miel, voire même de l'eau bouillante. Les plaisirs les plus bruyants, les plus tumultueux, et, il faut le dire aussi, les plus brutaux étaient ceux qu'affectionnait la populace. C'était une soif de joie orageuse, une fureur d'amusement qui faisait dire à Gœthe, au sortir de ces fêtes : « J'ai passé la journée avec des fous. »

On conçoit que, dans ces dispositions, on en usât fort mal à Rome avec les malheureux affublés du bonnet jaune révélateur. Il fallut supprimer les Mystères célébrés au Colisée pour éviter que les assistants surexcités n'envahissent ensuite le quartier des Juifs

pour le mettre à feu et à sang. Il n'était rien qu'on n'inventât pour les tourmenter : tantôt c'était l'enterrement d'un rabbin qu'on parodiait avec une solennité burlesque, tantôt une procession de faux Juifs juchés sur des ânes qu'on promenait par les rues, tantôt enfin une course folle après un Juif découvert masqué, infraction aux règlements de police qui lui valait d'être, séance tenante, battu de verges. Le marquis dell'Grillo acquit une célébrité populaire par ses facéties : on défendait de jeter aux Juifs autre chose que des fruits, il les accablait de pommes de pin ; on les chassait des hôpitaux, il les accueillait à bras ouverts, seulement le matin les imprudents se réveillaient suspendus dans leurs lits entre ciel et terre, ou bien, sous prétexte que son palais était en feu, il les obligeait, au milieu de la nuit, à sauter tout nus par les fenêtres.

D'ailleurs, en dehors même du carnaval, il arrivait aux Juifs d'être en butte aux mauvais traitements de la foule. Sur ce sujet les détails abondent et ils vous sont trop connus par des publications récentes pour que j'aie à insister.

Mais, si la plèbe ne s'humanise pas, la papauté, elle, on l'a dit, s'humanise. L'influence des idées ambiantes, comme aussi la crainte diminuée des progrès de l'hétérodoxie, ne furent pas sans action sur le Saint-Siège. L'obligation des courses est supprimée, celle de l'hommage, modifiée ; elle se complique et s'atténue.

Pour mieux marquer leur respect, les Juifs avaient imaginé de présenter ce qu'ils avaient de plus sacré, leur Livre de la Loi, à la bénédiction des papes nouvellement élus, ce qui n'avait pas été d'abord sans les embarrasser quelque peu ; ils s'en étaient tirés par un sophisme, disant : « J'approuve la Loi, mais j'improuve la nation. »

Une fois, un pape trouva si beau l'exemplaire qu'on lui présentait qu'il le garda, et depuis ce fut une tradition de l'orner de plus en plus richement et de l'offrir au nouveau pontife. Au sacre de Calixte III, il arriva que le peuple, voulant s'en emparer, se rua sur le cortège, mit en fuite les gardes pontificaux et malmena si rudement rabbins et cardinaux que plusieurs pensèrent en mourir ; quant au pape, il en tremblait encore de peur trois jours après l'événement. Dès lors, la présentation se fit en lieu plus sûr, sous les créneaux du

château Saint-Ange. Plus tard, on la remplaça même par une obligation moins humiliante, quoique plus coûteuse : on chargea la communauté de décorer le Forum, l'Arc de Titus, où était retracé l'asservissement de la Judée, enfin l'énorme Colisée lui-même. La communauté s'en tirait tant bien que mal avec des devises louangeuses et des peintures allégoriques. Cela prenait de la place. Qu'il y a loin de ces exigences picturales aux humiliations des siècles précédents !

Cependant ce passage de la servitude à l'affranchissement est long et douloureux ; on a quitté le désert, on entrevoit la terre promise, on ne l'a point atteinte encore. On dirait que l'Église a regret de sa clémence. La rigoureuse loi de Paul IV reste la loi des Juifs. Il est vrai qu'on l'*interprète* et nous avons vu qu'une savante *interprétation* permettait de trouver bien des adoucissements aux rigueurs du texte. La papauté pouvait, par ce procédé, unir à un respect inviolable de la tradition une heureuse accommodation aux exigences de l'heure présente. Elle n'y faillit pas.

L'occupation impériale rendit un moment la liberté aux Juifs romains, mais, on le sait, elle fut suivie d'un violent retour aux doctrines du passé ; les Juifs durent derechef courber la tête et il leur fallut attendre qu'un pontife, qui fut, au début de son règne, l'apôtre très chaleureux des idées qu'il devait combattre plus tard avec non moins d'ardeur, fit définitivement tomber toutes les barrières qui les séparaient du reste des hommes.

Voilà, Messieurs, comment les papes s'accommodèrent à Rome de la présence d'hôtes pour eux si suspects et quel profit ils en tirèrent ; voilà la conduite que tinrent les Juifs à l'égard de maîtres si redoutables. Nous avons suivi cette énergique petite communauté des bords du Tibre à travers ses nombreuses vicissitudes et nous avons vu que, si elle n'eut à subir ni persécutions, ni spoliations, les tracasseries, les vexations ne lui furent point épargnées. Ce sont là heureusement choses d'autrefois.

Ce mouvement d'émancipation si noble qui naquit dès les premières séances de la Constituante et qui tendait à abattre toutes ces barrières factices que des passions jalouses avaient élevées entre les hommes, devait fatalement s'étendre au-delà de nos frontières.

Ce sera la gloire du dernier pape maître de Rome, d'y avoir cédé. C'eût été l'honneur de la papauté d'en avoir donné l'exemple.

Le rôle de l'historien, je le sais, doit se borner, ainsi que l'a dit un ancien, plutôt à raconter qu'à juger. Trop ardue et trop périlleuse serait sa tâche s'il lui fallait s'ériger en critique impartial et infaillible du passé ; car, ne l'oublions pas, c'est avec les idées, les illusions, les passions, les préjugés surtout de l'heure présente, bien plus qu'avec les règles absolues du bon sens et de la logique, que nous jugeons de toute chose. La convention remplace trop souvent le libre examen, la formule tue le raisonnement. Chaque siècle a ses mœurs, sa morale, ses façons de voir qui lui sont propres, et l'aphorisme de Pascal « Vérité en deçà des Pyrénées, erreur au delà » est vrai, humainement parlant, du temps comme de l'espace. Ce qui était article de foi hier est fable aujourd'hui et les grands principes où s'étaye la morale sont sujets, il le faut avouer, tout comme les bulles des papes, à des *interprétations* bien diverses.

Alors, ne serait-ce point folie que de vouloir raisonner des événements écoulés avec nos sentiments d'un jour, que d'autres sentiments demain remplaceront ? Rappelons-nous combien de héros dont on célèbre un moment la gloire ont été, l'instant d'après ou l'instant d'avant, traînés aux gémonies.

La réserve est la loyauté de l'historien, et sa maxime devrait être ce vieil adage légèrement modifié : « Veritas stat in *dubio* ». Le doute est le fondement de la sagesse [1].

Mais la réserve n'exclut pas la sensibilité. Si l'historien doit se garder des entraînements et des jugements téméraires, il a le droit comme il a le devoir d'applaudir à la disparition des préventions qui séparent si inutilement les hommes. C'est avec joie, c'est avec espérance qu'il voit, à travers les siècles, la société se rapprocher peu à peu de cet idéal d'entente et de réciproque cordialité qui, s'il n'est qu'un rêve, est, à tout le moins, le rêve le plus généreux que l'humanité souffrante puisse faire.

---

[1] *Le doute cartésien.* Aristote, cité par Voltaire (*Histoire de Charles XII*, préface de l'édition de 1748), dit : « *L'incrédulité est le fondement de toute sagesse.* »

LISTE DES MEMBRES

DE LA

SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

PENDANT L'ANNÉE 1890.

Membres fondateurs [1].

1 Camondo (feu le comte A. de).
2 Camondo (feu le comte N. de).
3 Gunzburg (le baron David de), boulevard des Gardes-à-Cheval, 17, Saint-Pétersbourg.
4 Gunzburg (le baron Horace de), Saint-Pétersbourg.
5 Lévy-Crémieux (feu).
6 Poliacoff (feu Samuel de).
7 Rothschild (feu la baronne douairière de).
8 Rothschild (feu le baron James de).

Membres perpétuels [2].

9 Albert (feu E.-J.).
10 Bardac (Noël), rue de Provence, 43 [3].
11 Bischoffsheim (Raphaël), rue Taitbout, 3.

[1] Les Membres fondateurs ont versé un minimum de 1,000 francs.
[2] Les Membres perpétuels ont versé 400 francs une fois pour toutes.
[3] Les Sociétaires dont le nom n'est pas suivi de la mention d'une ville demeurent à Paris.

12 Cahen d'Anvers (feu le comte).
13 Camondo (le comte Moïse de), rue de Monceau, 61.
14 Dreyfus (feu Nestor).
15 Goldschmidt (S.-H.), rond-point des Champs-Élysées, 6.
16 Hecht (Étienne), rue Lepeletier, 19.
17 Hirsch (feu le baron Lucien de).
18 Kann (Jacques-Edmond), avenue du Bois-de-Boulogne, 58.
19 Kohn (Édouard), rue Blanche, 49.
20 Lazard (A.), boulevard Poissonnière, 17.
21 Lévy (Calmann), éditeur, rue Auber, 3.
22 Montefiore (Claude), Portman Square, 18, Londres.
23 Oppenheim (feu Joseph).
24 Penha (Immanuel de la), rue de Provence, 46.
25 Penha (M. de la), rue Tronchet, 15.
26 Ratisbonne (Fernand), rue Rabelais, 2.
27 Reinach (Hermann-Joseph), rue de Berlin, 31.
28 Rothschild (le baron Adolphe de), rue de Monceau.
29 Troteux (Léon), rue de Mexico, 1, le Havre.

Membres souscripteurs [1].

30 Adler (Rev. Dr Hermann), Queensborough-Terrace, 5, Hyde Park, Londres.
31 Albert-Lévy, professeur à l'École municipale de chimie et de physique, rue des Écoles, 25.
32 Aldrophe (Alfred), architecte, faubourg Poissonnière, 37.
33 Alexandre Dumas, membre de l'Académie française, avenue de Villiers, 98.
34 Allatini, Salonique.
35 Alliance israélite universelle, 35, r. de Trévise (**175 fr.**).
36 Allianz (Israelitische), I. Weihburggasse, 10, Vienne, Autriche.
37 Astruc, grand rabbin, Bayonne.

[1] La cotisation des Membres souscripteurs est de 25 francs par an, sauf pour ceux dont le nom est suivi d'une indication spéciale.

38 Bacher (Dr Wilhelm), professeur au Séminaire israélite, Lindengasse, 25, Budapest.
39 Basch, rue Rodier, 62.
40 Bechmann (E.-G.), place de l'Alma, 1.
41 Bechmann (J.-L.), rue de la Chaussée-d'Antin, 45.
42 Beck (Dr), rabbin, Bucharest.
43 Benedetti (S. de), professeur à l'Université, Pise.
44 Bernhard (Mlle Pauline), rue de Lisbonne, 24.
45 Bickart-Sée, boulevard Malesherbes, 101.
46 Bing, président de la Communauté israélite de Dijon.
47 Blin (Albert), Elbeuf.
48 Bloch (Camille), rue Truffault, 51.
49 Bloch (Félix), rue de la Hache, 18, Nancy.
50 Bloch (Isaac), grand rabbin, Nancy.
51 Bloch (Maurice), boulevard Bourdon, 13.
52 Bloch (Moïse), rabbin, Versailles.
53 Bloch (Philippe), rabbin, Posen.
54 Blocq (Mathieu), Toul.
55 Blum (Rev. A.), Los Angelos, Californie.
56 Blum (Victor), le Havre.
57 Boucris (Haïm), rue de Médée, Alger.
58 Bruhl (David), rue de Châteaudun, 57.
59 Bruhl (Paul), rue de Châteaudun, 57.
60 Brunschwicg (Léon), avocat, 18, rue Lafayette, Nantes.
61 Cahen (Abraham), grand rabbin, rue Vauquelin, 9.
62 Cahen (Albert), rue Condorcet, 53.
63 Cahen (Gustave), avoué, rue des Petits-Champs, 61.
64 Cahen d'Anvers (Albert), rue de Grenelle, 118.
65 Cahen d'Anvers (Louis), rue Bassano, 2.
66 Carcassonne (Darius), président de la Communauté israélite de Salon (Bouches-du-Rhône).
67 Cattaui (Elie), rue Lafayette, 14.
68 Cattaui (Joseph-Aslan), ingénieur, le Caire.
69 Cerf (Hippolyte), rue Française, 8.
70 Cerf (Léopold), éditeur, rue Duplessis, 59, Versailles.
71 Cerf (Louis), rue Française, 8.

72 Chwolson (Daniel), professeur de langues orientales, rue Wassili Ostrov, 7, ligne 42, Saint-Pétersbourg.
73 Cohen (Alexandre), avenue Malakoff, 80.
74 Cohen (Hermann), rue Ballu, 36.
75 Cohen (Isaac-Joseph), rue Lafayette, 75.
76 Cohn (Léon), préfet de la Haute-Garonne, Toulouse.
77 Consistoire central des Israélites de France, rue de la Victoire, 44.
78 Consistoire israélite de Belgique, rue du Manège, 12, Bruxelles.
79 Consistoire israélite de Bordeaux, rue Honoré-Tessier, 7, Bordeaux.
80 Consistoire israélite de Lorraine, Metz.
81 Consistoire israélite de Marseille.
82 Consistoire israélite d'Oran.
83 Consistoire israélite de Paris, rue Saint-Georges, 17 (**200 fr.**).
84 Dalsace (Gobert), rue Rougemont, 6.
85 Darmesteter (James), professeur au Collège de France, rue Bara, 9.
86 Debré (Simon), rabbin, impasse Masséna, 5 *bis*, Neuilly-sur-Seine.
87 Delvaille (Dr Camille), Bayonne.
88 Derenbourg (Hartwig), directeur-adjoint à l'Ecole des Hautes-Etudes, rue de la Victoire, 56.
89 Derenbourg (Joseph), membre de l'Institut, directeur-adjoint à l'Ecole des Hautes-Études, rue de Dunkerque, 27.
90 Dreyfus (Abraham), rue du Faubourg-Saint-Honoré, 102.
91 Dreyfus (Anatole), rue de Trévise, 28.
92 Dreyfus (H.-L.), rabbin, Saverne.
93 Dreyfus (Henri), faubourg Saint-Martin, 162.
94 Dreyfus (L.), avenue des Champs-Élysées, 77.
95 Dreyfus (René), rue de Monceau, 81.
96 Dreyfus (Tony), rue de Monceau, 83.
97 Durlacher (Armand), libraire-éditeur, rue Lafayette, 83 *bis*.
98 Duval (Rubens), rue Sontay, 11.

99 Ecole israélite, Livourne.
100 Eichthal (Eugène d'), rue Jouffroy, 57.
101 Ephraïm (Armand), rue Saint-Pétersbourg, 18.
102 Epstein, Grilparzerstr., 11, Vienne.
103 Erlanger (Michel), faubourg Poissonnière, 129.
104 Errera (Léo), professeur à l'Université, rue Stéphanie, 1, Bruxelles.
105 Feldmann (Armand), avocat, rue d'Isly, 8.
106 Fernandez (Salomon), à la Société générale de l'Empire ottoman, Constantinople.
107 Fita (Rév. P. Fidel), membre de l'Académie royale d'histoire, Calle Isabella la Catholica, Madrid.
108 Fould (Léon), faubourg Poissonnière, 30.
109 Foy (Edmond), rue Chégaray, Bayonne.
110 Franck (Adolphe), membre de l'Institut, rue Ballu, 32.
111 Fuerst (Dr), rabbin, Mannheim.
112 Gautier (Lucien), professeur de théologie, Lausanne.
113 Gerson (M.-A.), rabbin, Dijon.
114 Giavi, Nanterre.
115 Goeje (J. de), professeur à l'Université, Leyde.
116 Gommès (Armand), rue Chégaray, 33, Bayonne.
117 Griolet (Gaston), rue de Berne, 2.
118 Gross (Dr Heinrich), rabbin, Augsbourg.
119 Grunwald (Dr), rabbin, Jungbunzlau, Autriche-Hongrie.
120 Gubbay, boulevard Malesherbes, 165.
121 Gudemann (Dr), rabbin, Vienne.
122 Guizot (Guillaume), professeur au Collège de France, rue de Monceau, 42.
123 Hadamard (David), rue de Châteaudun, 53.
124 Haguenau (David), rabbin, faubourg Poissonnière, 40.
125 Halberstam (S.-J.), Bielitz, Autriche-Hongrie.
126 Halévy (Joseph), professeur à l'Ecole des Hautes-Etudes, rue Aumaire, 26.
127 Halévy (Ludovic), membre de l'Académie française, rue de Douai, 22.
128 Halfon (feu Michel).

129 Halfon (Mme S.), faubourg Saint-Honoré, 215 (**50 fr.**).
130 Halphen (Mme Georges), rue Chaptal, 24.
131 Hammerschlag, II, Ferdinandstr., 23, Vienne.
132 Harkavy (Albert), bibliothécaire, Saint-Pétersbourg.
133 Hayem (Dr Georges), membre de l'Académie de médecine, rue de Vigny, 7.
134 Hayem (Julien), avenue de Villiers, 63 (**40 fr.**).
135 Heine-Furtado (Mme), rue de Monceau, 28 (**100 fr.**).
136 Herzberg (Dr), Jérusalem.
137 Herzog (Dr), rabbin, Kaposwar, Autriche-Hongrie.
138 Herzog (Henri), ingénieur des ponts et chaussées, Guéret.
139 Heymann (Alfred), avenue de l'Opéra, 20.
140 Hirsch (Henri), rue de Médicis, 19.
141 Hirsch (Joseph), ingénieur en chef des ponts et chaussées, rue de Castiglione, 1.
142 Isaacs, 115, Broadway, New-York.
143 Israelsohn (J.), Saint-Pétersbourg.
144 Istituto superiore, sezione di filologia e filosofia, Florence.
145 Jastrow (Dr M.), rabbin, Philadelphie.
146 Jellinek (Dr Adolphe), rabbin-prédicateur, Vienne.
147 Jourda, directeur de l'Orphelinat de Rothschild, rue de Lamblardie, 7.
148 Judith Montefiore College, Ramsgate, Angleterre.
149 Kahn (Jacques), secrétaire général du Consistoire israélite de Paris, rue Larochefoucauld, 35.
150 Kahn (Salomon), boulevard Baile, 172, Marseille.
151 Kahn (Zadoc), grand rabbin du Consistoire central des Israélites de France, rue Saint-Georges, 17.
152 Kann (Mme), avenue du Bois de Boulogne, 58.
153 Kaufmann (Dr David), professeur au Séminaire israélite, Andrassystr., 20, Budapest.
154 Kespi, rue René-Caillé, Alger.
155 Kinsbourg (Paul), rue de Cléry, 5.
156 Klotz (Eugène), place des Victoires, 2.
157 Klotz (Victor), avenue Montaigne, 51.
158 Kohn (Georges), rue Blanche, 49.

159 Kohut (Rév. Dr Alexander), Beekman Place, 39, New-York.
160 Komitet Synagogi na Tlomackiem, Varsovie.
161 Lambert (Abraham), avoué, rue Saint-Dizier, 17, Nancy.
162 Lambert (Eliézer), avocat, rue Baudin, 26.
163 Lambert (Mayer), professeur au Séminaire israélite, rue Lafayette, 189.
164 Lassudrie, rue Laffitte, 21.
165 Lazard (Lucien), archiviste-paléographe, r. Rochechouart, 49.
166 Lazard (Maurice), rue Fénelon, 13.
167 Lehmann (Joseph), grand rabbin, directeur du Séminaire israélite, rue Vauquelin, 9.
168 Lehmann (Léonce), avocat à la Cour de cassation, rue de Marignan, 16.
169 Lehmann (Mathias), rue Taitbout, 29.
170 Lehmann (Samuel), rue de Provence, 23.
171 Léon (Xavier), boulevard Haussmann, 127.
172 Levaillant, trésorier général de la Haute-Loire, Saint-Étienne.
173 Leven (Emile), rue de Maubeuge, 81.
174 Leven (Léon), rue de Trévise, 37.
175 Leven (Louis), rue de Trévise, 37.
176 Leven (Dr Manuel), rue Richer, 12.
177 Leven (Narcisse), avocat, rue de Trévise, 45.
178 Leven (Stanislas), conseiller général de la Seine, rue Richer, 12.
179 Lévi (Charles), boulevard Magenta, 49 (**30 fr.**).
180 Lévi (Israël), rabbin, rue Condorcet, 53.
181 Lévi (Sylvain), prof. à la Sorbonne, place Saint-Michel, 3.
182 Lévy (Alfred), grand rabbin, Lyon.
183 Lévy (Paul-Calmann), rue Auber, 3.
184 Lévy (Charles), Colmar.
185 Lévy (Émile), rabbin, Verdun.
186 Lévy (Aron-Emmanuel), rue Marrier, 19, Fontainebleau.
187 Lévy (Jacques), grand rabbin, Constantine.
188 Lévy (Léon), rue Logelbach, 9.
189 Lévy (Raphaël), rabbin, rue d'Angoulême, 6.

190 Lévy-Bruhl (Lucien), professeur de philosophie au Lycée Louis-le-Grand, rue Montalivet, 8.
191 Lévylier, ancien sous-préfet, rue Vignon, 9.
192 Loeb (Isidore), professeur au Séminaire israélite, rue de Trévise, 35.
193 Lœwenstein (Dr), rabbin, Mosbach, Allemagne.
194 Lœwenstein (MM.), rue Lepeletier, 24.
195 Lœvy (A.), 100, Sutherland Gardens, Londres.
196 Löw (Dr Immanuel), rabbin, Szegedin.
197 Lyon-Cahen (Charles), professeur à la Faculté de droit, rue Soufflot, 13.
198 Mannheim (Amédée), colonel, professeur à l'Ecole polytechnique, rue de la Pompe, 11.
199 Mannheim (Charles-Léon), rue Saint-Georges, 7.
200 Manuel (Eugène), inspecteur général de l'enseignement secondaire, rue Raynouard, 6.
201 Mapou, avenue Mac-Mahon, 13.
202 Marcus (Saniel), Smyrne.
203 May, chaussée de Bockenheim, 31, Francfort-sur-le-Mein.
204 May (Louis-Henry), rue Saint-Benoit, 7.
205 Mayer (Ernest), rue Moncey, 9.
206 Mayer (Félix), rabbin, Valenciennes.
207 Mayer (Gaston), avocat à la Cour de Cassation, avenue Montaigne, 3.
208 Mayer (Michel), rabbin, boulevard du Temple, 25.
209 Mayrargues (Alfred), boulevard Malesherbes, 103.
210 Meiss, rabbin, Nice.
211 Merzbach (Bernard), rue Richer, 17.
212 Metzger, rabbin, Belfort.
213 Meyer (Dr Édouard), boulevard Haussmann, 73.
214 Mocatta (Frédéric-D.), Connaught Place, 9, Londres (**50 fr.**).
215 Modona (Leonello), sous-bibliothécaire de la Bibliothèque royale, Parme.
216 Montefiore (Edward-Lévi), avenue Marceau, 58.
217 Montefiore (Mosé), ministre officiant, rue Paradis, 46.
218 Mortara (Marco), grand rabbin, Mantoue.

219 Netter (Dr Arnold), boulevard Saint-Germain, 129.
220 Netter (Moïse), rabbin, Saint-Étienne.
221 Neubauer (Adolphe), bibliothécaire à la Bodléienne, Oxford.
222 Neumann (Dr), rabbin, Gross-Kanisza, Autriche-Hongrie.
223 Neymarck (Alfred), rue Vignon, 18.
224 Ochs (Alphonse), rue Chauchat, 22.
225 Oppenheim (P.-M.), rue Taitbout, 11 (**50 fr.**).
226 Oppenheimer (Joseph-Maurice), rue Lepeletier, 7.
227 Oppert (Jules), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, rue de Sfax, 2.
228 Osiris (Ifla), rue Labruyère, 9.
229 Oulman (Camille), rue de Grammont, 30.
230 Ouverleaux (Émile), conservateur de la Bibliothèque royale, Bruxelles.
231 Paris (Gaston), membre de l'Institut, rue du Bac, 110.
232 Péreire (Gustave), rue de la Victoire, 69.
233 Perles (J.), rabbin, Munich.
234 Perreau (le chevalier), bibliothécaire royal, Parme.
235 Picot (Emile), avenue de Wagram, 135.
236 Pintus (J.), place du Rivage, 1, Sedan.
237 Pontremoli (Albert), avenue des Champs-Élysées, 129.
238 Popelin (Claudius), rue de Téhéran, 7.
239 Porgès (Charles), rue de Monceau, 81 (**40 fr.**).
240 Propper (S.), rue Volney, 4.
241 Reinach (Joseph), député, avenue Van Dyck, 6.
242 Reinach (Salomon), ancien élève de l'Ecole d'Athènes, conservateur-adjoint du musée de Saint-Germain, rue de Berlin, 31.
243 Reinach (Théodore), docteur en droit et ès-lettres, rue Murillo, 26.
244 Reiss (Albert), rue de Londres, 60.
245 Reitlinger (Frédéric), avocat à la Cour d'appel, rue Scribe, 7.
246 Renan (Ernest), membre de l'Institut, administrateur du Collège de France.
247 Rheims (Isidore), rue Boissy-d'Anglas, 35.
248 Robert (Charles), rue des Dames, 12, Rennes.

249 Rodrigues (Hippolyte), rue de la Victoire, 14.
250 Rothschild (le baron Alphonse de), membre de l'Institut, rue Saint-Florentin, 2 (**400 fr.**).
251 Rothschild (le baron Arthur de), rue du Faubourg-Saint-Honoré, 33 (**400 fr.**).
252 Rothschild (le baron Edmond de), rue du Faubourg-Saint-Honoré, 41 (**400 fr.**).
253 Rothschild (le baron Gustave de), avenue Marigny, 23 (**400 fr.**).
254 Rothschild (la baronne James de), avenue Friedland, 38 (**50 fr.**).
255 Rothschild (Mme la baronne Nathaniel de), faubourg Saint-Honoré, 33 (**100** fr.).
256 Rozelaar (Lévie-Abraham), Sarfatistraat, 30, Amsterdam.
257 Ruff, rabbin, Sedan.
258 Sack (Israël), Saint-Pétersbourg.
259 Saint-Paul (Georges), maître de requêtes au Conseil d'État, place Malesherbes, 5.
260 Salomon (Alexis), rue Croix-des-Petits-Champs, 38.
261 Salvador-Lévy, rue de la Tête-d'Or, 34, Metz.
262 Schafier (Dr), rue de Trévise, 41.
263 Scheid (Elie), rue Saint-Claude, 1.
264 Schreiner (Martin), rabbin, Csurgo, Autriche-Hongrie.
265 Schuhl (Moïse), grand rabbin, Vesoul.
266 Schuhl (Moïse), rue Bergère, 29.
267 Schwab (Moïse), sous-bibliothécaire de la Bibliothèque nationale, cité Trévise, 14.
268 Schweisch, rue Jean-Jacques-Rousseau, 49.
269 Sée (Camille), conseiller d'Etat, avenue des Champs-Elysées, 65.
270 Sée (Eugène), préfet de la Haute-Vienne, Limoges.
271 Simon (Joseph), instituteur, Nîmes.
272 Spire, ancien notaire, rue d'Alliance, 12, Nancy.
273 Stein (Henri), ancien élève de l'École des Chartes, rue Saint-Placide, 54.
274 Stern (René), rue du Quatre-Septembre, 14.

275 Straus (Emile), avocat à la Cour d'appel, boulevard Haussmann, 134.
276 Taub, rue Lafayette, 10.
277 Taubeles, rabbin, Bisenz, Autriche-Hongrie.
278 Trèves (Georges), rue Prony, 78.
279 Ulmann (Emile), rue de Trévise, 33.
280 Vernes (Maurice), directeur-adjoint à l'Ecole des Hautes-Etudes, boulevard Saint-Germain, 76.
281 Vidal-Naquet, président du Consistoire israélite, Marseille.
282 Vogelstein (Dr), rabbin, Stettin.
283 Weill (Dr Anselme), rue Saint-Lazare, 101.
284 Weill (Emmanuel), rue Taitbout, 8.
285 Weill (Emmanuel), rabbin, rue Condorcet, 53.
286 Weill (Georges), rue des Francs-Bourgeois, 13
287 Weill (Isaac), grand rabbin, Strasbourg.
288 Weill (Isidore), grand rabbin, Colmar.
289 Weill (Moïse), grand rabbin, Alger.
290 Weill (Vite), rue de Lancry, 17.
291 Weisweiller (le baron de), avenue de Friedland, 17 (**30 fr.**).
292 Weissweiler (Charles), rue Lafayette, 36.
293 Wertheimer, grand rabbin, Genève.
294 Weyl (Jonas), grand rabbin, Marseille.
295 Wiener (Jacques), président du Consistoire israélite de Belgique, rue de la Loi, 63, Bruxelles.
296 Wilmersdœrfer (Max), consul général de Saxe, Munich.
297 Winter (David), rue Jean-Jacques-Rousseau, 42.
298 Wogue (Lazare), grand rabbin, professeur au Séminaire israélite, rue de Rivoli, 12.
299 Wolf, rabbin, La Chaux-de-Fonds, Suisse.
300 Ziegel et Engelmann, rue de la Tour-d'Auvergne, 34.
301 Zimmels (Dr), rabbin, Saint-Polten, Autriche-Hongrie.

MEMBRES NOUVEAUX DEPUIS 1891.

302 Belmann, rue Taitbout, 34.
303 Ephrussi (Jules), place des Etats-Unis, 2.
304 Isch-Wahl (Dr), cité Trévise, 2.
305 Jacobsohn (Hugo), Kupferschmiedestrasse, 44, Breslau.
306 Sadoun (Ruben), rue du Chêne, 4, Alger.
307 Sèches (E.), rabbin, place Belfort, Médéah.
308 Sonnenfeld (Dr), rue de Lille, 59.

Membre perpétuel.

309 Friedland, à Saint-Pétersbourg.

MEMBRES DU CONSEIL

pendant l'année 1890.

Président d'honneur : M. le baron Alphonse de Rothschild ;
Président : M. Jules Oppert ;
Vice-présidents : MM. Hartwig Derenbourg et Théodore Reinach ;
Trésorier : M. Michel Erlanger ;
Secrétaires : MM. Albert Cahen et Maurice Vernes ;

MM. Albert-Lévy, Astruc, Abraham Cahen, James Darmesteter, J. Derenbourg, Armand Ephraïm, Joseph Halévy, Zadoc Kahn, Louis Leven, Sylvain Lévi, Isidore Loeb, Michel Mayer, Salomon Reinach, Schwab, Straus, Trénel, Vernes.

MEMBRES DU COMITÉ

DE PUBLICATION ET D'ADMINISTRATION

pendant l'année 1890.

Président : M. Isidore Loeb ;
Secrétaires : MM. Albert Cahen et Vernes ;

MM. H. Derenbourg, Erlanger, Halévy, Zadoc Kahn, Oppert, Salomon Reinach, Théodore Reinach, Schwab.

MEMBRES DU CONSEIL

POUR L'ANNÉE 1891.

Président d'honneur : M. le baron Alphonse de ROTHSCHILD ;
Président : M. Jules OPPERT ;
Vice-présidents : MM. Hartwig DERENBOURG et Théodore REINACH ;
Trésorier : M. Michel ERLANGER ;
Secrétaires : MM. Albert CAHEN et Maurice VERNES ;

MM. ALBERT-LÉVY, ASTRUC, Abraham CAHEN, James DARMESTETER, J. DERENBOURG, Armand EPHRAÏM, Joseph HALÉVY, Zadoc KAHN, Joseph LEHMANN, Louis LEVEN, Sylvain LÉVI, Isidore LOEB, Michel MAYER, Salomon REINACH, SCHWAB, STRAUS, VERNES.

MEMBRES DU COMITÉ
DE PUBLICATION ET D'ADMINISTRATION

POUR L'ANNÉE 1891.

Président : M. Isidore LOEB ;
Secrétaires : MM. Albert CAHEN et VERNES ;

MM. H. DERENBOURG, ERLANGER, HALÉVY, Zadoc KAHN, OPPERT, Salomon REINACH, Théodore REINACH, SCHWAB.

VERSAILLES, CERF ET FILS, IMPRIMEURS, RUE DUPLESSIS, 59.

PROCÈS-VERBAUX DES SÉANCES DU CONSEIL

SÉANCE DU 30 OCTOBRE 1890.

Présidence de M. Oppert, *président.*

M. Maurice Wahl, ayant bien voulu accepter de faire une conférence, parlera, à l'Assemblée générale, des *Juifs d'Algérie et du décret de naturalisation.*

La date de cette Assemblée est fixée au samedi 17 janvier.

M. Vernes se déclare disposé à se charger du rapport annuel, suivant la motion qui a été adoptée à la séance du 24 avril. Il fait part de son intention de donner à son travail des dimensions restreintes, pour ne pas prolonger outre mesure la séance.

M. Lévi informe, de la part de M. Loeb, que M. le rabbin Mayer a adressé à la rédaction une lettre-note relative à l'étude sur les Psaumes publiée par la *Revue.*

SÉANCE DU 27 NOVEMBRE 1890.

Présidence de M. Oppert, *président.*

M. Mayer discute la décision du Comité de publication relative à l'insertion de la note présentée par lui. Ce Comité lui avait proposé de résumer la dite note, et de la publier dans le procès-verbal des séances.

M. Loeb explique que le Comité de publication accepte l'insertion de cette note à la condition que l'auteur ne déclare pas parler au nom de la religion dans un organe qui a un caractère exclusivement scientifique.

M. Mayer se rallie volontiers à cette proposition et modifiera dans ce sens la rédaction de sa note.

M. Loeb entretient le Conseil d'un ouvrage de M. Gross sur les

noms des localités françaises qui se rencontrent dans la littérature rabbinique. Ce travail donne : l'identification de ces noms géographiques, le résumé des événements qui ont eu pour théâtre ces localités, l'indication des écrivains et des rabbins qui y ont vécu. Cette œuvre considérable est extrêmement remarquable et intéresse particulièrement une Société française d'études juives. M. Loeb propose donc la publication de cette œuvre par la Société. Celle-ci pourrait demander à un ou plusieurs éditeurs de concourir aux charges de cette publication.

Le Conseil adopte cette proposition et désigne *MM. Loeb* et *Hartwig Derenbourg* pour s'entendre avec des libraires à ce sujet.

Le Conseil fixe au 20 décembre la date de la conférence de *M. Cagnat*. Sujet de la conférence : *les Armées romaines au siège de Jérusalem.*

SÉANCE DU 8 JANVIER 1891.

Présidence de M. Oppert, *président.*

Le Conseil vote des remerciements à *M. Cagnat* pour sa conférence, qui sera publiée dans un prochain numéro.

La date de l'Assemblée générale est définitivement fixée au 24 janvier.

M. Israël Lévi communique quelques informations sur les conditions de la publication de l'ouvrage de M. Gross. L'auteur a réuni lui-même un certain nombre de souscriptions, qui couvriront les frais de traduction.

M. Vernes offre à la Société un volume dont il est l'auteur et qui est intitulé : *Essais bibliques.*

Sont élus membres de la Société :

MM. Jules Ephrussi, présenté par MM. Zadoc Kahn et Th. Reinach ;

Sonnenfeld, présenté par MM. Zadoc Kahn et Israël Lévi.

SÉANCE DU 29 JANVIER 1891.

Présidence de M. Oppert, *président.*

Le Conseil vote des remerciements à M. Maurice Wahl pour sa conférence, qu'il demandera à l'auteur de vouloir bien rédiger pour la Société.

Sont élus membres du bureau pour l'année 1891 :

Vice-présidents : MM. H. Derenbourg, Th. Reinach ;
Secrétaires : MM. Albert Cahen, Vernes ;
Trésorier : M. Erlanger.

Sont élus membres du Comité de publication pour l'année 1891 :

MM. J. Halévy, Zadoc Kahn, Isidore Loeb, S. Reinach, Schwab.

Le Président souhaite la bienvenue à *M. Joseph Lehmann*, nouvellement appelé dans le sein du Conseil.

Est élu membre de la Société :

M. Isch-Wahl, présenté par MM. Zadoc Kahn et Israel Lévi.

SÉANCE DU 26 MARS 1891.

Présidence de M. Oppert, *président.*

Le Conseil délibère sur la question de savoir s'il n'y aurait pas utilité pour la Société à se faire reconnaître d'utilité publique.

M. le Président expose les inconvénients qui découlent de cette reconnaissance, notamment l'impossibilité de rien modifier aux statuts adoptés par le Conseil d'Etat.

MM. Loeb et *Th. Reinach* pensent que cette mesure présenterait, au contraire, de nombreux avantages, entres autres, la faculté pour la Société de recevoir des legs et donations.

Le Conseil décide de demander aux autorités compétentes la dite reconnaissance.

M. Th. Reinach est désigné pour mettre en harmonie les statuts de la Société avec ceux qu'exige d'ordinaire le Conseil d'Etat.

Le Conseil, sur la proposition du Comité de publication, décide que, pour s'associer aux hommages qui seront rendus à M. Joseph Derenbourg le 21 août 1891, 80e anniversaire de sa naissance, la Société publiera dans la *Revue* une notice consacrée au vénéré doyen des savants juifs français. Cette notice sera rédigée par M. Isidore Loeb et sera accompagnée du portrait de M. J. Derenbourg.

Sont élus membres de la Société :

MM. Friedland, de Saint-Pétersbourg (à titre de membre perpétuel).

Belmann, Ruben Sadoun et Sèches, présentés par MM. Oppert et J. Derenbourg.

SÉANCE DU 30 AVRIL 1891.

Présidence de M. Oppert, *président.*

M. Th. Reinach communique au Conseil le projet de statuts qu'il a rédigé. Il est décidé que ce projet sera reproduit et envoyé à tous les membres du Conseil, pour être discuté à la prochaine séance. En outre, une Commission, composée de MM. Oppert, H. Derenbourg, Th. Reinach, Loeb et Vernes, est nommée pour l'examen de ces statuts.

Les autres articles des anciens statuts figureront dans un règlement intérieur que rédigera le Conseil.

M. Lévi fait part d'une lettre du Ministre de l'Instruction publique qui informe la Société que, le crédit alloué par les Chambres à la Commission des souscriptions ayant été diminué, il se voit forcé de supprimer l'abonnement de son département à la *Revue des Études juives* (à 15 exemplaires). Une lettre sera adressée au Ministre pour le prier de revenir sur cette mesure.

M. Th. Reinach propose que le Conseil demande au Consistoire israélite l'autorisation d'installer une bibliothèque dans la salle ordi-

naire de ses séances. M. Israël Lévi est chargé des démarches nécessaires pour l'obtention de cette faveur.

M. Vernes fait hommage d'un ouvrage intitulé : *Du prétendu polythéisme des Hébreux, Essai critique sur la religion du peuple d'Israël.*

SÉANCE DU 28 MAI 1891.

Présidence de M. H. Derenbourg, *vice-président.*

M. Israël Lévi informe le Conseil que le Consistoire, prêtant le local ordinaire de ses séances à d'autres sociétés que la Société des Études juives, n'autorisera pas volontiers cette dernière à y installer une bibliothèque.

Le Conseil décide d'adresser une lettre au Consistoire de Paris pour lui demander la permission de placer une bibliothèque dans la salle ordinaire de ses séances.

M. Théodore Reinach donne lecture du projet de lettre qu'il a rédigé, sur la prière du Conseil, pour solliciter du Ministère de l'Instruction publique le rétablissement de la subvention de sa souscription à la *Revue des Études juives*, supprimée par une récente mesure.

Le Conseil adopte la rédaction de M. Reinach.

L'ordre du jour appelle la discussion sur le projet de statuts qui doit être soumis au Conseil d'État pour la reconnaissance d'utilité publique de la Société. Sont adoptés les articles 1 à 10 :

TITRE Ier. — *But de la Société.*

Art. 1er. — La *Société des Études juives*, fondée en 1880, a pour objet de favoriser le développement des études relatives à l'histoire et à la littérature juives, et principalement à l'histoire et à la littérature des Juifs en France.

Elle a son siège à Paris.

Art. 2. — La Société poursuit son but : 1° par la publication d'une Revue périodique ; 2° par la publication d'ouvrages relatifs

aux études juives et par des subventions ou des prix accordés aux ouvrages de ce genre ; 3° par des conférences et lectures.

TITRE II. — *Composition de la Société.*

Art. 3. — La Société est composée de membres titulaires, perpétuels et fondateurs.

Art. 4. — Les membres titulaires sont ceux qui paient une cotisation annuelle d'au moins 25 francs. Les membres perpétuels sont ceux qui versent en une seule fois la somme de 400 francs au moins. Les membres fondateurs sont ceux qui versent en une seule fois la somme de 1,000 francs au moins.

Art. 5. — Les membres sont nommés par le Conseil sur la présentation de deux membres de la Société.

Art. 6. — La qualité de membre de la Société se perd : 1° par la démission ; 2° par la radiation prononcée par le Conseil pour motifs graves ; 3° pour les membres titulaires par défaut de payement de la cotisation annuelle.

TITRE III. — *Administration.*

Art. 7. — La Société est dirigée par un Conseil composé d'au moins vingt et un membres.

Art. 8. — Les membres du Conseil doivent résider en France.

Art. 9. — Les membres du Conseil sont élus pour trois ans par l'Assemblée générale. Le Conseil est renouvelé annuellement par tiers. Les membres sortants sont rééligibles.

Art. 10. — Le bureau du Conseil, qui est en même temps le bureau de la Société, se compose d'un président, de deux vice-présidents, de deux secrétaires et d'un trésorier.

L'article 11 est ainsi conçu : « Le président est choisi parmi les membres du Conseil et nommé pour un an par l'assemblée générale. Le président ne peut pas être élu plus de deux années de suite. »

M. Th. Reinach propose de modifier ainsi l'article 11. Au lieu de : « Le même président ne peut pas être élu plus de deux années de suite », mettre : « Le président n'est pas immédiatement rééligible. »

Après une longue discussion soutenue par *M. le Président*, *MM. Isidore Loeb*, *Albert Cahen* et *Th. Reinach*, cet amendement est adopté.

Sont adoptés les articles 12 à 23 :

Art. 12. — Le Conseil élit dans son sein les autres membres du bureau.

Art. 13. — Le Conseil se réunit au moins six fois par an.

Art 14. — Le trésorier représente la Société en justice et dans tous les actes civils.

TITRE IV. — *Ressources de la Société.*

Art. 15. — Les ressources de la Société se composent : 1° des cotisations annuelles des membres titulaires ; des versements des membres perpétuels et fondateurs ; 2° des subventions qui peuvent lui être accordées ; 3° du produit de la vente de la *Revue* et autres publications de la Société ; 4° du revenu de ses biens et valeurs de toute nature ; 5° des dons et legs dont l'acceptation aura été autorisée par le gouvernement.

TITRE V. — *Assemblée générale.*

Art. 16. — L'Assemblée générale des membres de la Société se réunit au moins une fois par an.

Art. 17. — L'ordre du jour de l'Assemblée générale est réglé par le Conseil. Toute proposition signée de vingt-cinq membres de la Société est inscrite de droit à cet ordre du jour. Elle devra être notifiée au Conseil un mois avant la réunion de l'Assemblée générale.

Art. 18. — L'Assemblée générale entend, une fois par an, un compte rendu de la situation financière et morale de la Société; approuve les comptes de l'exercice, pourvoit au renouvellement des membres du Conseil et à la nomination du président ; elle vote sur la modification des statuts dont il est question au titre V, et sur la dissolution de la Société dont il est question au titre VII.

Art. 19. — Le compte rendu annuel de la situation financière et morale est publié par le Conseil.

TITRE VI. — *Modification des Statuts.*

Art. 20. — Les présents statuts ne peuvent être modifiés que par l'Assemblée générale, sur la proposition du Conseil ou de vingt-cinq membres de la Société.

Art. 21. — L'Assemblée générale ne peut modifier les statuts qu'à la majorité des deux tiers des votants.

Art. 22. — Les modifications des statuts votées par l'Assemblée générale sont soumises à l'approbation du gouvernement.

TITRE VII. — *Dissolution de la Société.*

Art. 23. — La dissolution de la Société peut être prononcée par une Assemblée générale convoquée spécialement à cet effet sur l'initiative du Conseil ou sur la demande du quart des membres de la Société.

L'article 24 est ainsi conçu : « La dissolution ne pourra être prononcée que si elle est votée par au moins la moitié plus un des membres de la Société présents à l'assemblée ou votants par correspondance. Ce vote sera soumis à l'approbation du gouvernement. »

Le Conseil, sur la proposition de *MM. Théodore Reinach* et *Israël Lévi,* décide de remplacer les mots « la moitié plus un » par les mots « les deux tiers ».

Est adopté l'article 25 : « En cas de dissolution, l'actif de la Société est attribué par délibération de l'assemblée générale à des œuvres ayant un but analogue à celui de la Société. »

Le Conseil décide que les modifications adoptées dans la séance de ce jour au projet de statuts seront soumises à une seconde délibération.

SÉANCE DU 26 JUIN 1891.

Présidence de M. Oppert, *président.*

M. Israël Lévi informe le Conseil que le Consistoire de Paris, saisi de la demande de la Société des Études juives au sujet de

l'installation d'une bibliothèque dans la salle des séances, a décidé d'ajourner sa réponse au moment où l'on procèdera au placement de la bibliothèque de feu M. le grand-rabbin Isidor.

L'ordre du jour appelle la seconde délibération sur les articles 11 et 24 du projet de statuts.

Après un échange d'observations entre *M. le Président*, *MM. Th. Reinach*, *Albert Cahen*, *Vernes*, *Schwab* et *Ephraïm*, l'article 11 est voté avec la modification suivante : « Le président n'est pas rééligible immédiatement. » Est adopté aussi l'article 24 sous cette forme « La dissolution ne pourra être prononcée qu'à la majorité des deux tiers des votants ». Le Conseil décide d'ajouter aux articles 9, 11, 22 et 24 les mots suivants : « Le vote par correspondance est admis ».

M. Israël Lévi rend compte du résultat des pourparlers engagés avec divers éditeurs au sujet de la publication de M. Gross. M. Cerf, imprimeur de la Société, est disposé à se charger du tiers de la dépense. Après discussion, le Conseil décide de donner pleins pouvoirs à M. Isidore Loeb, président du Comité de publication, pour traiter avec l'imprimeur au mieux des intérêts de la Société.

Le Conseil accepte la proposition de la Smithsonian Institution de Washington, qui demande l'échange de ses publications avec celles de la Société.

Est élu membre de la Société : M. le capitaine Halphen, présenté par MM. Vernes et Théodore Reinach.

Les secrétaires,

Albert Cahen,
Maurice Vernes.

Le gérant,
Israel Lévi.

VERSAILLES, CERF ET FILS, IMPRIMEURS, RUE DUPLESSIS, 59.

LE LIVRE DES JUBILÉS

PHILON ET LE MIDRASCH TADSCHÉ

(SUITE ET FIN [1])

IV

TROIS MANIÈRES D'ARRIVER A LA CONNAISSANCE DE DIEU

Le Midrasch Tadsché contient, à côté de beaucoup d'enfantillages, des observations dignes d'intérêt qui se rattachent à sa théorie des trois mondes. Tel est le paragraphe sur la signification des sacrifices.

Le sanctuaire a pour but de conduire l'homme à Dieu; trois espèces de sacrifices y sont offerts, qui correspondent aux trois chemins par lesquels l'homme arrive à Dieu : l'amour, le désir et la crainte. Par désir, le Midrasch Tadsché entend ce désir dont Feuerbach a dit : « Le souhait est la première apparition des dieux (*Théogonie*, ch. VI) ». Ecoutons le Midrasch Tadsché :

Il y a trois sortes de sacrifices : l'holocauste (עולה), le sacrifice de prospérité (שלמים) et le sacrifice de péché (חטאת), auxquels correspondent trois espèces d'hommes pieux [lesquels arrivent à la connaissance de Dieu par trois voies différentes, par] l'amour, le désir et la crainte. L'holocauste répond à l'amour, le sacrifice de prospérité au désir, et le sacrifice de péché à la crainte. L'amour est placé au-dessus du désir, et le désir au-dessus de la crainte. Et qu'est-ce que l'amour? Il y a des fidèles qui servent Dieu avec amour et offrent leurs louanges et leur vénération à sa majesté, car lui seul fut avant tout être; dans sa bonté, il créa le monde, d'un mot et sans aucune peine; il est notre Dieu et notre Roi, le Fort et le Sage, celui qui est plein de bienveillance et de miséricorde, celui qui

[1] Voyez tome XXI, page 80.

porte l'univers et remplit tous les espaces, en haut et en bas, qui nourrit ses créatures et connaît les mystères du monde, et fait du bien au méchant et exerce sa bienveillance envers les malfaiteurs, afin qu'ils reviennent à lui et vivent. Pour toute cette bonté, ces hommes pieux aiment Dieu et lui adressent leurs louanges, et l'exaltent pour ses grandes œuvres. Tel est l'holocauste.

Et qu'est-ce que le désir ? Il y a des serviteurs de Dieu qui se prosternent devant lui pour le supplier de leur accorder ses bienfaits : la sagesse, la pénétration, la science, une longue vie, la santé, une femme vaillante, des enfants intelligents, la prospérité, la richesse et le gain. Tel est le désir, et à lui correspond le sacrifice de prospérité. Et qu'est-ce que la crainte ? Il y a des serviteurs de Dieu qui le servent dans la crainte et l'angoisse, et le supplient de leur épargner les malédictions dont l'Écriture menace, ici-bas et dans la vie à venir, ceux qui négligent les commandements de Dieu et méprisent ses défenses : ici-bas, la maladie, la souffrance, la douleur, la sujétion aux hommes et à la domination étrangère, la mort, le malheur causé par les enfants, afin qu'ils finissent leurs jours dans la paix et la prospérité; dans l'autre vie, les punitions, l'anéantissement, le feu de l'enfer, qui est destiné à consumer, au jour du Grand-Jugement, les méchants. Telle est la crainte, et à elle correspond le sacrifice de péché.

Mais ces trois sortes de sacrifices, l'holocauste, le sacrifice de prospérité et le sacrifice de péché sont offerts à *un* Dieu, par *un* prêtre, dans *une* maison, et tous les trois sont égaux [dans leur destination]. De même, les serviteurs de Dieu, qu'ils le soient par amour, par désir ou par crainte, sont égaux entre eux, car tous ils élèvent leurs regards vers Dieu, comme vers leur protecteur. Celui qui aime Dieu, n'aime que lui; celui qui désire, ne désire que de lui, et celui qui craint, ne craint que lui (chap. XII).

Le désir, ainsi conçu, est une idée nouvelle qui est inconnue à la littérature rabbinique ; ou plutôt, telle qu'elle est ici développée, cette idée rentre bien dans la théosophie de Philon.

Philon considère Dieu sous trois aspects : comme un être pur, sans aucun rapport avec l'homme et le monde, comme bienfaiteur et comme souverain ; en d'autres termes, Philon fait une distinction entre Dieu et les deux attributs de la souveraine bonté et de la toute-puissance. Il voit ces trois attributs divins incarnés dans les trois formes terrestres qui apparurent à Abraham (Gen., XVIII, 2), et il dit : « Ce verset signifie que Dieu, accompagné de ses deux forces suprêmes, la toute-puissance et la souveraine bonté, lui-même étant au milieu comme l'Un, évoqua dans l'âme contemplative la triple apparition... Sa bonté souveraine est la mesure du bien ; sa puissance, la mesure pour tout ce qui lui est inférieur ; le souverain même, la mesure pour toutes choses : pour

les choses matérielles et les choses spirituelles... » (*De sacrificiis Abelis et Caini*, M., I, p. 173).

A ces trois propriétés correspondent trois sortes d'hommes pieux, d'après Philon : les meilleurs, qui adorent Dieu comme un être pur ; ceux qui l'adorent pour sa bonté, et, enfin, ceux qui l'adorent par crainte. Philon traite spécialement ce thème dans son *De Abrahamo*, et fait la remarque suivante : « Quand les hommes voient des gens se rapprocher d'eux sous le masque de l'amitié pour obtenir des avantages, ils s'en détournent avec mépris, parce qu'ils craignent la flatterie rampante et astucieuse, comme une chose très désavantageuse. Mais Dieu, qu'aucun préjudice ne peut atteindre, appelle à lui avec bonté tous ceux qui veulent le servir, de quelque manière que ce soit ; il ne veut, en général, repousser personne, mais il dit à l'âme de tous ceux qui sont en état de l'entendre : « Le premier prix de la lutte est destiné à ceux qui me servent pour l'amour de moi-même ; le second, à ceux qui espèrent atteindre le bien pour eux, ou échapper à la punition, car, quand même la piété de ceux-ci n'est ni désintéressée, ni incorruptible, elle ne s'en trouve pas moins dans l'enceinte divine et n'erre pas au dehors de celle-ci [1] ».

De même que Philon compare aux trois attributs de Dieu les trois catégories d'hommes pieux, il rapporte à ceux-ci les trois sortes de sacrifices.

Il s'explique là-dessus comme suit, dans le *De Victimis* : « Après qu'il (Moïse) a traité de ces choses, il s'apprête à faire la distinction entre les trois espèces de sacrifices ; et, comme il les divise essentiellement en trois catégories, il les nomme : holocauste, sacrifice de prospérité et de péché. Puis, il s'étend sur chacun d'eux, jusque dans les moindres détails, en prenant particulièrement en considération la sainteté et la convenance... Mais, si quelqu'un voulait savoir exactement les motifs qui amenèrent les hommes primitifs aux sacrifices, aux actions de grâces et aux prières, il en trouverait deux principaux. L'un est l'adoration de Dieu sans but intéressé et comme belle et nécessaire en soi ; l'autre est l'in-

[1] Ὃ δὲ λέγω τοιοῦτόν ἐστιν. Ἄνθρωποι μὲν, ἐπειδὰν αἴσθωνται κατὰ πρόφασιν ἑταιρείας προσιόντας αὐτοῖς τινας ἐπὶ θήρᾳ πλεονεξιῶν, ὑποβλέπονταί τε καὶ ἀποστρέφονται, τὴν προςποίητον κολακείαν καὶ τιθασσείαν αὐτῶν δεδιότες, ὡς σφόδρα ἐπιζήμιον. ὁ δὲ θεὸς ἅτε βλάβην οὐκ ἐπιδεχόμενος ἅπαντας τοὺς καθήντινοῦν ἰδεαν προαιρουμένους τιμὰν αὐτὸν ἄσμενος προσκαλεῖται, μηδένα σκορακίζειν ἀξιῶν τὸ παράπαν. ἀλλὰ μονονοὺκ ἄντικρυς τοῖς ἀκοὰς ἔχουσιν ἐν τῇ ψυχῇ θεσπίζει τάδε. τὰ μὲν πρῶτα τῶν ἄθλων καίσεται τοῖς ἐμὲ θεραπεύουσι δι'ἐμὲ αὐτόν. τὰ δὲ δεύτερα, τοῖς δι'αὐτοὺς τυχεῖν ἀγαθῶν ἐλπιζουσιν, ἢ τιμωριῶν ἀπαλλαγὴν εὑρεῖν προσδοκῶσι. Καὶ γὰρ εἰ ἔμμισθος ἢ τῶνδε θεραπεία καὶ μὴ ἀδέκαστος, ἀλλ' οὐδὲν ἧττον ἐντὸς εἱλεῖται θείων περιβόλων, καὶ οὐκ ἔξω πλάζεται (M., II, 20, Richter, IV, 29). Je suis redevable de la traduction fidèle de Philon à mon ami M. Léon Kellner.

térêt de ceux qui sacrifient. Cet intérêt est double : atteindre le bien et éviter le mal. A celui qui adore Dieu pour l'amour de lui-même, la loi a ordonné justement l'holocauste, comme à un homme parfait et pur de toute souillure, puisque l'égoïsme de l'homme (l'envie de jouir) n'a aucune influence sur celui qui est parfait et pur de toute tache. Le second motif est l'avantage de l'homme, et c'est pourquoi la loi nomme ce sacrifice : sacrifice de prospérité, en raison du désir de prospérer ; mais la loi impose un sacrifice de péché à celui qui désire fuir le mal. Donc, trois contre trois : l'holocauste qui répond à la vénération de Dieu pour l'amour de lui-même, les deux autres, pour l'amour de nous-mêmes... »[1].

Il est donc certain qu'il faut rapporter à Philon la classification des sacrifices de Midrasch Tadsché ; mais je ne crois pas que ce dernier ait puisé directement dans Philon ; c'est plus vraisemblablement dans le Livre des Jubilés de Pinhas ben Iaïr. Celui-ci a dû trouver dans la partie du Livre des Jubilés qui s'est perdue[2] et qui traitait des sacrifices, la matière de l'analyse faite d'après Philon. En tout cas, nous avons affaire à une idée ancienne et particulière sur la signification des sacrifices, et vraisemblablement les paroles pleines de sentiment religieux du Midrasch Tadsché ont pour auteur Pinhas b. Iaïr, le pieux essénien.

V

LA PENTECÔTE A LIEU LE DIMANCHE.

On sait que les Samaritains, les Sadducéens et les Caraïtes ne sont pas d'accord avec les Pharisiens et les Rabbanites sur l'époque

[1] Τοσαῦτα περὶ τούτων διαλεχθεὶς ἄρχεται διαιρεῖν τὰ τῶν θυσιῶν γένη καὶ τέμνων εἰς τρία εἴδη τὰ ἀνωτάτω, τὸ μὲν ὁλόκαυτον ποιεῖ, τὸ δὲ σωτήριον, τὸ δὲ περὶ ἁμαρτίας· Εἶθ' ἕκαστον τοῖς ἁρμόττουσιν ἐπιδιώκει, τοῦ πρέποντος ἅμα καὶ εὐαγοῦς οὐ μετρίως στοχασάμενος... Εἰ γὰρ βούλοιτό τις ἐξετάζειν ἀκριβῶς τὰς αἰτίας ὧν ἕνεκα τοῖς πρώτοις ἔδοξεν ἀνθρώποις ἐπὶ τὰς διὰ θυσιῶν εὐχαριστίας ὁμοῦ καὶ λιτὰς ἐλθεῖν, εὑρήσει δύο τὰς ἀνωτάτω. Μίαν μὲν τὴν πρὸς θεόν τιμὴν, τὴν ἄνευ τινὸς ἑτέρου διὰ τό μόνον γινομένην καὶ ἀναγκαῖον καλόν. Ἑτέραν δὲ τὴν τῶν θυόντων προηγουμένην ὠφέλειαν. Διττὴ δὲ ἐστιν, ἡ μὲν ἐπὶ μετουσία ἀγαθῶν, ἡ δὲ ἐπὶ κακῶν ἀπαλλαγῆ. Τῇ μὲν οὖν κατὰ θεὸν δι' αὐτὸν μόνον γινομένη προσήκουσαν ὁ νόμος ἀπένειμε θυσίαν τὴν ὁλόκαυτον, ὁλοκληρω καὶ παντελεῖ μηδὲν επιφερομένην τῆς θνητῆς φιλαυτίας ὁλόκληρον καὶ παντελῆ. Τὴν δὲ χάριν ἀνθρωπῶν, ἐπειδὴ διαίρεσιν ἐπεδέχετο ἡ δόξα καὶ αὐτὸς διεῖλε, κατὰ τὴν μετουσίαν τῶν ἀγαθῶν ὁρίσας θυσίαν, ἣν ὠνόμασε σωτήριον. Τῇ δὲ φυγῇ τῶν κακῶν ἀπονείμας τὴν περὶ ἁμαρτίας ὡς τρεῖς εἶναι δεόντως ἐπὶ τρισί· τὴν μὲν ὁλόκαυτον, δι' αὐτὸν μόνον τὸν θεὸν ὅν καλὸν τιμᾶσθαι, μὴ δι' ἕτερον, τὰς δ' ἄλλας δι' ἡμᾶς... (M., II, 240, R., IV, 325.)

[2] Voir ch. III, t. XXI, p. 92.

à partir de laquelle se comptent les sept semaines qui doivent s'écouler entre Pâque et la Pentecôte. Les premiers, fidèles à leur principe d'interprétation littérale, traduisaient les mots : « à partir du lendemain du Sabbat » (Lév., XXIII, 11) par dimanche, et, en conséquence, faisaient toujours tomber la Pentecôte le dimanche ; les Rabbanites et les Pharisiens, au contraire, entendaient par là le deuxième jour de la fête de Pâque. Or, le Caraïte Salomon ben Ierocham (xe siècle) opposa à Saadia Gaon, pour appuyer l'interprétation des Caraïtes, un ouvrage de Pinhas b. Iaïr dans lequel celui-ci aurait soutenu nettement que la Pentecôte doit tomber toujours le dimanche (Pinsker, *Likute Kadmoniot*, p. 17); Jehuda Hadassi soutient la même chose dans *Eschkol Hakopher*, 86 *a*. Les savants de nos jours ont essayé vainement d'identifier cet ouvrage de Pinhas [1]. Mais comme le Midrasch Tadsché, ainsi que je l'ai dit plus haut (t. XXI, p. 87), reproduit précisément au nom de ce même Pinhas des citations du Livre des Jubilés et, par là, lui attribue ce livre d'une manière évidente, j'ai eu, depuis des années déjà, le soupçon que ces Caraïtes ont entendu, par l'ouvrage de Pinhas b. Iaïr, la rédaction qu'il avait faite du Livre des Jubilés et qui existait dans certaines sphères juives [2].

Un examen plus approfondi du Livre des Jubilés confirme cette supposition. Nous verrons, au chapitre suivant, que dans le calendrier du Livre des Jubilés tous les jours de fêtes, à l'exception du Jour des Expiations, commençaient le dimanche, et que, par conséquent, la Pentecôte tombait aussi le dimanche. Il est donc vraisemblable que le Livre des Jubilés mentionné par les Caraïtes faisait ressortir nettement cette circonstance touchant la Pentecôte, parce qu'il s'appuyait ici sur l'expression biblique « du lendemain du Sabbat ». Mais notre version du Livre des Jubilés paraît également avoir gardé la trace de cette fixation de la Pentecôte au dimanche. Au chap. VI, il est dit : « Il t'a parlé, afin que tu formes aussi une alliance avec les enfants d'Israël, dans ce mois, sur la montagne... C'est pour cela qu'il fut arrêté et inscrit sur les tables célestes qu'ils doivent célébrer la fête des Semaines dans ce mois, *une fois* dans l'année, pour renouveler l'alliance chaque année .. Aussi, toi (Moïse) ordonne aux enfants d'Israël de célébrer cette fête dans toutes leurs générations, comme commandement pour eux. Qu'ils cé-

[1] Pinsker, *l. c.*; Schorr, *He-chaluz*, VI, p. 79; Steinschneider, *H. B.*, XIII, 68; Geiger, *Zeitschrift*, X, 262; Frankl, *Karäische Studien*, 27 et suiv.

[2] Introduction au Midrasch Tadsché, p. VIII.

lèbrent cette fête *un* jour de l'année, le même jour [1] du même mois. Car elle est la fête des Semaines et la fête de la première création ; elle a deux significations, et cette fête est pour deux générations, conformément à ce qui a été écrit et inculqué. Car je l'ai inscrite dans le livre du premier commandement, dans celui que j'ai écrit, afin que tu la célèbres chaque fois, *en son temps* [2], (toujours) *un* jour dans l'année. Je t'ai, de même, expliqué les offrandes de ce jour, afin que tu t'en souviennes et afin que les enfants d'Israël la célèbrent, ainsi que toutes leurs générations, dans ce mois (toujours) *un* jour dans *chaque* année... et, à cause de cela, ils altèreront, dans la suite, les années et prendront un jour inexact, comme jour de la Révélation, et un jour impur, comme jour de la fête. »

Après le précepte donné au commencement et d'après lequel la fête des Semaines devait être célébrée *une* fois dans l'année, l'insistance avec laquelle il est répété trois fois qu'elle aura lieu *un* jour est faite pour surprendre, surtout quand on réfléchit que l'auteur, en parlant de la prescription de la fête des Expiations, s'est contenté de dire qu'elle sera célébrée une fois dans l'année, chap. XXXIV. En outre, quel rapport y a-t-il entre la double signification de la Pentecôte dont parle le Livre des Jubilés dans le passage ci-dessus et le jour *unique*, puisque le « car » du texte indique qu'il y en a un? A mon avis, par « un jour dans l'année », il faut entendre ici « un dimanche dans l'année », ou bien « dans chaque année ». Les mots « et à cause de cela, ils altèreront, dans la suite, les années et ils prendront pour le jour de la Révélation un jour inexact et feront d'un jour impur le jour de la fête », montrent que l'auteur, dans sa polémique « contre ceux qui parlent d'observations lunaires », a principalement en vue la fête des Semaines ; car le jour de la Révélation est la fête des Semaines (voir au chapitre suivant). Il veut dire que si on se fonde, pour la fixation de la fête, sur les phases de la lune, l'année en est avancée de dix jours, et la fête des Semaines ne tombe pas le jour exact, tandis que, d'après son système, la fête des Semaines tombe toujours sur un seul et même jour. C'est justement cette circonstance qu'il a dans l'esprt quand il dit à plusieurs

[1] Voici le passage éthiopien :

ዝኒ ፡ ፡ ፡

reprises que la fête des Semaines doit être célébrée le dimanche. La chose s'explique comme suit.

On sait que dans les langues sémitiques il n'existe pas de terme pour désigner les jours de la semaine ; ils sont indiqués par des nombres ordinaux. De plus [1], dans certains cas et surtout pour dire « premier », elles se servent de nombres cardinaux, au lieu de nombres ordinaux.

Dans Gen., VIII, 5, il est dit : le « un » du mois, et non le premier du mois. Pareillement, le premier jour est nommé « jour un » (Gen., I, 5), dans l'histoire de la création. De même en arabe, en éthiopien, en syriaque et dans l'hébreu moderne, le dimanche s'appelle l' « un ». Les Septante traduisent mot à mot יום אחד de Gen., I, 5, par ἡμέρα μία, et, comme en grec μία signifie simplement « un », et non « le premier », les mystiques se croyaient obligés de trouver à « un jour », au premier chapitre de la Genèse, un sens plus profond. Dans le *De Mundi Opificio* (éd. Mangey, I, p. 7), Philon appelle l'attention sur cette particularité et croit que le premier jour a été nommé « un jour » (μία), et non « le premier jour » (πρώτη), pour indiquer la constitution uniforme du monde idéal, lequel a été créé ce même jour. Le μία se serait conservé ainsi, comme dénomination constante du dimanche, chez les Juifs parlant le grec. Aussi le Nouveau-Testament dit, comme on sait, μία σαββάτων pour désigner le dimanche (Matth., XXVIII, 1), de même, les Pères de l'Église (cf. Justin, *Dialogus cum Triphone*, XLI). Il se peut donc que le Livre des Jubilés des Grecs utilisé par le traducteur éthiopien portait ἡμέραν μίαν, « dimanche » ; l'éthiopien l'a traduit littéralement par ዕለተ አሐዲ, au lieu de ዕለተ አሐዱ qu'il aurait fallu. Le fait suivant montre qu'il n'est pas question ici d'un jour quelconque, mais d'un dimanche : dans la langue éthiopienne, « un » dans la plupart des cas et quand il est écrit en toutes lettres (pas en chiffres) est placé, comme les autres nombres, avant ce qui est compté : וְסָתָ אַחַד מִכֹּן (Gen., I, 9) ; בַּאַחַת עֶלֶת. (*ibid.*, XXVII, 45 [2]) ;

[1] Pour ce qui concerne la langue des Mandéens, voir Nöldeke, *Mandaïsche Grammatik*, p. 348.

[2] Aussi en himyarite אהת אצבעם, un doigt, etc. (D. H. Muller, *Z. D. M. G.*, XXX, 706). Dans les langues sémitiques אחד est considéré comme adjectif ; il est employé, en conséquence, comme nombre ordinal et placé, dans les langues hébraïque et arabe, après ce qu'on compte ; car, dans ces deux langues, l'adjectif se met après le substantif. Mais les langues qui, influencées par les langues non sémitiques, placent l'adjectif avant le nom, mettent aussi אחד avant, comme les autres nombres. Ainsi en mandéen (Nöldeke, *l. c.*, 318 et 346) et en syriaque, cf. חד זמן (*j. Hagiga*, II, 2), בחדא מהיתא (*Pesahim*, 42 *a*). En éthiopien, l'adjectif se trouve souvent avant le substantif ; aussi אחד est-il mis en avant.

mais comme dénomination du dimanche, אֶחוּד ainsi que יום אחד et ἡμέρα μία, après עֲלַת ; ainsi בַּעֲלַת אֶחוּד (Act., xx, 7). Or, le Livre des Jubilés met ici עֲלַת toujours avant אַחַת, justement parce que, dans son esprit, ce n'était pas un jour, mais le *un jour*, ἡμέρα μία = dimanche.

Il résulte de là que le Livre des Jubilés a trois fois insisté sur le dimanche, pour marquer son opposition avec les Pharisiens-Rabbanites, selon lesquels la fête des Semaines peut tomber tous les jours de la semaine ; et il se fonde pour fixer la Pentecôte au dimanche sur la double signification de la fête des Semaines : elle est à la fois fête des Semaines et fête de la création, et la semaine, tout comme la création, commence le premier jour, c'est-à-dire le dimanche.

Dans le Livre des Jubilés hébreu qu'ont utilisé les Caraïtes, le passage en question était certainement plus clair que dans le nôtre, où il a perdu de sa clarté en passant par des traductions, et surtout par la construction de עלת אחת בעמת, qui permet d'admettre, à cause du mot בַּעַמָּתָ, qu'il est question ici d'un jour quelconque dans l'année.

VI

LES ANNÉES ET LES MOIS DANS LE LIVRE DES JUBILÉS.

Dès le début, le Livre des Jubilés s'impose la tâche « de faire partir de la création le compte des années et de désigner chaque année d'après son nombre, et les Jubilés d'après les années. » Par suite, on s'attendrait au moins à y trouver une donnée exacte sur la composition de l'année qu'il emploie pour son comput. Mais il n'en est rien. Le Livre des Jubilés se contente d'expliquer que l'année se compose de 364 jours ou 52 semaines ; de la composition des mois de cette année, de la manière dont l'année lunaire concorderait avec *son* année solaire, et celle-ci, à son tour, avec l'année solaire vraie, il ne dit pas un mot. Sur ces points, nous en sommes réduits aux conjectures. Comme la date des fêtes dépend de la composition des mois, ce sont ici les mois qui nous intéresseront d'abord.

Beer (*Buch d. Jubil.*, p. 63) place en Égypte la patrie d'origine du Livre des Jubilés, et, d'après lui, ce livre compte dans l'année 12 mois de 30 jours analogues aux mois égyptiens, plus 4 jours complémentaires. De plus, Beer pense que, pour la fixation de la

fête des Semaines, le Livre des Jubilés compte les 49 jours qui séparent la Pâque de la Pentecôte à partir du jour qui suit le dernier jour de Pâque. Pour appuyer cette hypothèse, Beer cite les Falascha, Juifs abyssiniens, qui descendent de colons égyptiens, et qui comptent aussi ces 49 jours à partir du premier jour après la fête de Pâque et qui, ainsi, célèbrent la fête des Semaines « vers le milieu du troisième mois », exactement comme le fixe le Livre des Jubilés (p. 66).

Dans sa *Monatsschrift*, 1856, p. 392, Frankel soutient une autre opinion : il croit que le Livre des Jubilés aurait été écrit par un prêtre du temple d'Onias, à Léontopolis, et il dit, relativement à la question qui nous occupe : « On ne comptait donc pas par mois solaires à Léontopolis, mais bien par semaines, ou mieux encore, par mois de quatre semaines. L'année avait treize mois, le treizième mois était considéré comme mois intercalaire ; on se rapprochait ainsi de la Palestine, où pareillement on intercalait un treizième mois dans certaines années, et où ces années, par conséquent, étaient de 13 mois. C'est là seulement ce qui rend compréhensible le passage suivant du Livre des Jubilés, 2, 245, 246 : « Et les nouvelles lunes du premier, du quatrième, du septième et du dizième mois sont les jours de souvenir et les jours de fête dans les quatre saisons. Elles sont écrites et fixées pour le témoignage de chaque année. Et elles furent gravées sur les Tables célestes ; douze sabbats (semaines) composent chacune d'elles ; leur souvenir doit durer de l'une à l'autre ; de la première à la seconde, de la seconde à la troisième, de la troisième à la quatrième. Et tous les jours qui sont institués sont 52 sabbats de jours ». Mais, si chaque saison ou chaque quartier se compose de 12 sabbats, le total de ceux-ci est de 48 et non de 52 sabbats. Dans notre interprétation, continue Frankel, le passage cité a le sens suivant : Les quatre quartiers sont comptés sans le mois intercalaire, chacun de 12 sabbats (d'après une relation historique attribuant cette division à Noé, qui les a fixés selon la marche des événements qui sont survenus pendant le déluge. Cf. aussi plus loin, p. 397). Dans les mots : « Et tous les jours qui sont institués », « et » doit être pris dans le sens de « mais ». Il est vrai que les quatre quartiers donnent 48 sabbats ; « mais tous les jours qui sont institués », signifient que les jours de l'année, dans leur nombre total, sont 52 sabbats de jours. De la sorte, on comprend la phrase qui sert de conclusion : « Et ainsi toute l'année est complète » : avec les 52 sabbats, c'est-à-dire non avec les 4 quartiers de 12 sabbats. Il est difficile d'admettre que la leçon « douze sabbats », au lieu de 13, puisse provenir d'une erreur de copiste ; les mots sui-

vants « 52 sabbats » eussent fait découvrir la faute. Si donc il est dit, page 255 : « Les eaux restèrent à la surface de la terre, cinq mois, 150 jours », c'est que le mois est compté de 30 jours et non de 4 semaines, et les mots « cinq mois » doivent être considérés comme une interpolation plus récente ».

Beer (*Noch ein Wort über das B. d. J.*, p. 8) combat l'interprétation de Frankel en citant des passages du Livre des Jubilés qui montrent clairement que ce livre comptait l'année à 12 et non à 13 mois.

Nous aurons l'occasion plus tard de discuter ces passages. Mais l'hypothèse de Frankel ne peut tenir devant le passage qu'il cite lui-même. Comme il y est question de quatre saisons, l'auteur ne peut avoir pensé qu'à une année solaire, puisque les saisons dépendent du soleil. Treize mois ne peuvent pas se répartir également sur quatre saisons, et on accordera bien que même un mois intercalaire, alors qu'il revient chaque année, ne doit pas être négligé dans le calcul des saisons.

Aussi les observations de Frankel sur le changement des 12 sabbats en 13 ne reposent-elles sur aucun fondement. Dans le ms. T dont s'est servi Dillmann pour sa traduction, le nombre des semaines des quartiers est indiqué comme il suit : עשר ובַּ (dix et deux) ; l'écrivain peut très bien avoir mis, par erreur, au lieu de ג (trois), ב (deux). Dans le ms. d'Abbadie, édité par Dillmann, il y a formellement : עשר ושלס (dix et trois). De même aussi dans le ms. du British Museum (Dillmann, *Monatsberichte der Berliner Akademie*, 1883, p. 332).

Pourtant, malgré les objections de Beer[1] et les nôtres contre Frankel, on ne peut pas rejeter tout à fait son interprétation. A priori déjà, elle ne manque pas de valeur, car des mois de quatre semaines conviennent admirablement au Livre des Jubilés, qui compte par heptades. Mais un détail que les auteurs mentionnés ci-dessus n'ont pas suffisamment remarqué prouve incontestablement que les mois du Livre des Jubilés ont 28 jours.

Cet ouvrage, en trois endroits différents, place la fête des Semaines au quinzième jour du troisième mois. Il est visible, d'après le chap. v, qu'il croit que la promulgation de la Loi a eu lieu à la fête des Semaines[2]. Or, dès le commencement du livre, il est entendu que la promulgation de la Loi a eu lieu le 15 du troisième mois; la fête des Semaines, par conséquent, tombe aussi sur ce

[1] Rönsch, *Buch d. Jub.*, est d'accord avec lui.

[2] Les Samaritains regardent aussi la fête des Semaines comme le jour de la promulgation de la Loi, ainsi qu'il ressort des Liturgies de Marka. Voir Heidenheim, *Samarit. Liturgie*, p. 137 et suivantes.

jour. Le chap. XV commence par ces mots : « Et la 5e année de la 4e semaine (שמיטה) de ce Jubilé, le troisième mois, au milieu du mois, Abraham célébra la fête des prémices de la moisson... » Au chap. XLIV, il est dit encore : « Et Israël quitta sa maison à la nouvelle lune du troisième mois et offrit un sacrifice le septième jour de ce mois..., il s'arrêta sept jours..., et il observa la fête de la moisson des prémices des blés... »

Beer. comme nous l'avons dit plus haut, n'ignorait pas cette particularité, mais il n'a pas vu qu'elle corrobore la conjecture de Frankel, car la fête des Semaines ne peut être fixée définitivement au 15e jour du troisième mois, que si les sept semaines entre cette fête et celle de Pâque se comptent à partir du 22e jour du premier mois, et que le premier et le deuxième mois de l'année ne comptent que 28 jours. On a alors pour les sept semaines entre Pâque et Pentecôte une semaine dans le premier mois, quatre dans le second, et deux dans le troisième, en tout 7 semaines, et la fête de la Pentecôte tombe le 15 du troisième mois. Toute autre combinaison est impossible.

Si, avec Beer, on veut admettre dans le Livre des Jubilés des mois de 30 jours, la fête des Semaines ne peut tomber, au plus tard, que le 11e jour du troisième mois, car les jours de l'Omer ne peuvent pas commencer plus tard que le 21 du premier mois.

Il est donc certain que, pour la fixation de la fête des Semaines, le Livre des Jubilés entend parler de mois de 28 jours. Or, une année de 364 jours se compose de treize de ces mois. Mais il est certain aussi que, dans d'autres passages, le Livre des Jubilés compte 12 mois dans l'année.

Il ne nous reste, pour faire disparaître cette contradiction, qu'à admettre que *le Livre des Jubilés divise son année de 364 jours de deux manières : en année civile de 12 mois, dont 8 de 30 et 4 de 31 jours ; et en année religieuse de 13 mois de 28 jours chacun.*

L'idée de l'existence d'une année religieuse parallèle à l'année civile n'offre rien de surprenant, d'autant plus que les anciens Égyptiens avaient, outre leur année solaire, encore une année lunaire. (Lepsius, *Chronologie*, p. 157.) Nous trouvons également une pareille année double dans le livre d'Hénoch, qui offre beaucoup de points de ressemblance avec le Livre des Jubilés [1], et qui paraît avoir été familier à ce dernier (ch. IV).

L'année du Livre d'Hénoch a 364 jours ; elle est divisée en quatre parties, de 91 jours chacune, et en 12 mois (ch. LXXII). Les

[1] Rönsch, *ibid.*, p. 403 et suivantes.

deux premiers mois de chaque quartier ont 30 jours, le dernier, 31 jours. Cette année étrange est, sans doute, adoptée par Hénoch dans le but de pouvoir laisser à l'année solaire un nombre rond de semaines, puisque l'année, de cette manière, a 52 semaines, et chaque quartier, 13 semaines. Outre cette année civile divisée en mois solaires, le livre d'Hénoch connaît encore une année religieuse divisée en mois lunaires ; ses explications sur cette sorte d'année et la manière dont il la fait concorder avec l'année solaire (ch. LXXIV) sont très obscures, et, à dire vrai, incompréhensibles.

Le Livre des Jubilés a la même année civile de 364 jours et de 4 quartiers, et laisse entendre nettement que la conservation de la semaine est le but de cette division. Dans le chapitre VI, il fait célébrer le premier jour[1] des 1, 4, 7 et 10es mois comme fêtes commémoratives et dit, en parlant de ces jours, comme nous l'avons vu plus haut : « Et ils furent inscrits sur les tables célestes ; chacun d'eux a 12 (lisez 13) Sabbats, leur mémoire dure de l'un à l'autre ; du 1er jusqu'au 2e, du 2e jusqu'au 3e, du 3e jusqu'au 4e. Et tous les jours institués *sont 52 Sabbats* de jours ; de cette manière, l'année entière est complète ». En apparence, ce sont là les quartiers du livre d'Hénoch. Le Livre des Jubilés est d'accord avec celui-ci, non seulement sur le nombre des jours de l'année et les quartiers de l'année civile, mais aussi sur le nombre et la composition des mois de cette sorte d'année.

Le Livre des Jubilés fait usage des mois solaires dans les récits où il n'est pas question de jours de fêtes. Par exemple, au ch. IV, il fait inscrire dans un livre par Hénoch les signes célestes (du zodiaque) d'après l'ordre de leurs mois. Ceci ne se rapporte naturellement qu'aux douze mois solaires, qui correspondent aux douze signes du zodiaque. Au chap. XII, il rapporte : « Et, dans la 6e semaine dans la 5e année, Abraham se leva, et il s'assit, la nuit du premier jour du 7e mois, pour observer les étoiles, du soir au matin, afin de prévoir le temps qu'il ferait cette année... Et il prit les livres de ses pères... et il s'y instruisit durant les six mois de pluies... » Abraham veut observer ici, au jour de la fête du troisième quartier (pas au nouvel an), avec lequel une nouvelle saison commence, le temps de l'automne et de l'hiver prochains. Le 7e mois est ici un mois solaire, comme le sont les six mois

[1] שרק. Ce mot signifie d'abord le lever du soleil et de la lune, puis le premier jour du mois lunaire. Ici et dans quelques autres passages, le Livre des Jubilés a placé שרק pour désigner le premier jour du mois solaire. De la même manière on dit, en éthiopien, שרק ללה (commencement de la nuit), par analogie avec le terme שרק מעלה (commencement du jour).

pluvieux. בַּשְּׁרֵק רֵרְחָ סַבְּעָ signifie ici : au commencement du septième mois. Dans les chap. XI et XXV, le Livre des Jubilés fait aussi allusion à des mois solaires. Nous avons dit déjà que, au chap. VI, où il parle des quatre quartiers, il ne peut être question que d'une année solaire. Là aussi, le Livre des Jubilés soutient une polémique contre le système qui fixe les mois d'après l'apparition de la lune.

Outre ces 12 mois solaires, qui s'accordent avec le nombre des jours et les quartiers, mais non avec la semaine, le Livre des Jubilés a encore 13 mois de semaines, de 28 jours chacun ; non pas pour établir aussi une concordance avec les phases de la lune, qu'il ne veut pas du tout prendre en considération, mais bien pour trouver des semaines, puisque ces mois en renferment juste quatre. Le Livre des Jubilés se sert de ces mois de semaines pour la fixation des fêtes, comme nous l'avons vu, plus haut, à propos de la fête des Semaines qu'il fixe au 15 Sivan.

Le mois de 28 jours est certainement plus ancien que celui de 29 et 30 jours, ainsi que le prouvent les 28 « maisons de la lune » des Indiens, des Persans et des Arabes [1]. Il est aussi à l'origine de la semaine ; c'est par la division du mois en 4 parties qu'on obtient la semaine [2]. L'auteur du Livre des Jubilés doit avoir fait cette remarque et s'en être servi dans son système. En tout cas, les mois de semaines lui offrirent de grands avantages. Grâce à ce système, l'année et le mois s'écoulent en semaines rondes ; par eux, il devient possible que l'année et le mois commencent, comme la semaine, par le dimanche et se terminent par le Sabbat; que toutes les fêtes (hormis le jour d'Expiation) tombent le dimanche et qu'enfin toute la chronologie obtient une division régulière et uniforme, par le fait que tout a le « sept » pour point de départ : la semaine comprend 7 jours; le mois, 4×7 jours; l'année, 52×7 jours, la Schemita, 7 années, et le Jubilé 7×7 années.

Dans cette année du Livre des Jubilés, la fête des Semaines aurait avec la fête de Pâque le rapport suivant : L'année commence le dimanche 1 Nissan. Après 14 jours, et le Sabbat, l'agneau pascal est immolé. Le jour suivant, dimanche, 15 Nissan, commence la fête des pains azymes, qui dure toute la semaine et se termine le Sabbat, 21e jour de Nissan. Le jour suivant, dimanche, 22, l'Omer est offert ; c'est à partir de ce jour qu'on

[1] Beer, par suite, n'a aucune raison de dire que des mois réguliers de 28 jours n'existent pas (*Noch ein Wort*, p. 10).

[2] Ewald, *Alterthümer des Volkes Israel*, 2e éd., p. 113.

compte les 7 semaines d'intervalle entre Pâque et la fête des Semaines. Après 7 semaines, la fête des Semaines tombe naturellement un dimanche. Et c'est ce dimanche que nous avons cru retrouver dans le « *un* jour » du Livre des Jubilés.

La description du système du Livre des Jubilés ne laisse donc pas de doute sur ce fait que cet ouvrage fixe la fête des Semaines au dimanche. Hitzig, sans avoir eu connaissance du Livre des Jubilés, croyait déjà avoir trouvé dans la Bible et dans les anciennes coutumes des Juifs une année semblable à l'année religieuse du Livre des Jubilés [1]. Mais cette théorie fut combattue de différents côtés [2] ; toutefois on ne saurait affirmer qu'une telle année n'eût été jamais en usage, à une certaine époque, sinon dans la nation entière, au moins dans une minorité, comme les Béthuséens par exemple. On retrouve également des restes certains de ce système chez les Falascha, quoiqu'ils y aient apporté bien des modifications. Les Falascha ont une année civile de 12 mois de 30 jours, plus 5 jours complémentaires. En outre, ils ont une année lunaire, avec des mois alternés de 29 et 30 jours, avec intercalations périodiques. Ils comptent donc dans celle-ci les 7 semaines entre Pâque et Pentecôte à partir du 22 Nissan, et font

[1] Hitzig soutient que l'année biblique a toujours commencé le dimanche, et que la fête de Pâque se terminait toujours le Sabbat. C'est à partir du dimanche suivant qu'on comptait 7 semaines jusqu'à la fête des Semaines, qui tombait forcément le dimanche. Voici les raisons sur lesquelles il s'appuie : L'écrivain biblique (Lév., XXIII) dit que la fête des pains azymes commencera le 15 et durera sept jours ; que le premier jour ne sera pas jour de travail (vers. 7), ni le septième (vers. 8). Puis il continue (vers. 10-11) : « Vous offrirez l'Omer des prémices de la moisson ; et le jour après le Sabbat, le prêtre la liera devant l'Éternel. » « Le jour après le Sabbat ! » Mais dans ce qui précède il n'est fait mention nulle part d'un Sabbat ! Il faut donc que l'explication de ce Sabbat se trouve ailleurs. Or, en fait, au vers. 8, c'est le septième jour, autrement et toujours nommé Sabbat, qui est mentionné ; l'écrivain parle de la fête jusqu'au 7e jour, qui est le dernier de la fête, puis s'occupe du jour qui suit le Sabbat. Quoi de plus simple, en apparence, que d'admettre que ce septième jour soit justement le « Sabbat » dont il est ici parlé ! La volonté du législateur est donc que les prémices soient offertes après la clôture de la semaine pascale, et, en outre, que l'on compte, à partir du lendemain de ce Sabbat, 7 semaines jusqu'à la Pentecôte (vers. 15) ; et comme le 7e jour de la fête de Pâque est un Sabbat, il faut donc que le premier jour de Pâque soit également, comme la Pentecôte, un dimanche. (Hitzig, *Ostern und Pfingsten. Sendschreiben an Ideler*, Heidelberg, 1837, p. 11-12). Relativement au commencement de l'année et à la fixation des fêtes de Pâque et de Pentecôte, Hitzig est complètement d'accord avec le livre des Jubilés, qu'il n'a pourtant pas vu. Il ne tablait pas sur une année de 364 jours, 52 semaines et 13 mois de 28 jours ; il devait donc nécessairement dire des énormités en poursuivant son hypothèse. Il dit, par exemple, que quand le dernier jour de l'année était un mercredi, de sorte que le Sabbat tombait le troisième jour de la nouvelle année, on ne fêtait pas le Sabbat ce jour-là, mais on le célébrait ce dernier mercredi, peut-être en prolongeant la dernière semaine jusqu'à ce jour ; ou on n'en tenait pas compte et on faisait du jour de la nouvelle lune un jour de fête et on comptait à partir de ce jour une nouvelle semaine (p. 15).

[2] Bähr, *Symbolik*, II, 621 ; Wieseler, *Chronologische Synopse*, 348.

tomber la Pentecôte le 12 Sivan. M. d'Abbadie rapporte ceci au nom des savants juifs abyssiniens : « On mange ensuite du pain azyme jusqu'au 21e jour. Cinquante jours après, vient la fête de Mairar מאירר, ou de la réception de la Loi. Si l'on compte sept samedis après Pâque, le *septième* est un Sabbat de grâces, où ceux qui font des prières ou des bonnes œuvres sont absous de leurs péchés. Il en est de même pour chaque septième samedi. Le premier samedi se nomme « Alef »... (*L'Univers Israélite*, 1851, p. 482). En un autre endroit (p. 332), M. d'Abbadie dit encore : « Le quinzième jour de chaque lune, dit *ciki ankua*, est la commémoration de Pâque et de la fête des Tabernacles. La fête de Mairar, comptée cinquante jours après Pâque, coïncide toujours avec la même fête, comptée par la lune de *Sanï* (Sivan). » Les Falascha comptent donc les 7 semaines à partir du 22 Nissan, absolument comme le Livre des Jubilés. Seulement, ils font tomber la fête des Semaines au 12, et non au 15 Sivan, comme le Livre des Jubilés, parce qu'ils comptent maintenant par mois alternés de 29 et 30 jours, tandis que le Livre des Jubilés a des mois de 28 jours. Il paraît qu'autrefois les Falascha se trouvaient aussi, sur ce point, d'accord avec le Livre des Jubilés et qu'après la clôture de la fête de Pâque par un Sabbat, ils comptaient 7 Sabbats jusqu'à la Pentecôte et célébraient celle-ci le dimanche. Cela est indiqué par le dénombrement des 7 sabbats et la distinction du septième Sabbat, qui pouvait être considéré comme avant-fête de la fête des Semaines.

De toutes façons, l'accord entre le Livre des Jubilés et les juifs d'Abyssinie d'où le Livre des Jubilés est venu jusqu'à nous, ne peut certainement pas, en ce qui concerne la chronologie et d'autres points encore, provenir d'un hasard. On peut en conclure à juste titre que les idées des Falascha et du Livre des Jubilés ont une seule et même origine, l'Egypte, où on trouve des traces de la chronologie qu'ils suivent l'un et l'autre [1].

Les Falascha, ainsi que nous l'avons dit, ne célèbrent pas seulement le septième Sabbat après Pâque, mais encore, comme lui, chaque septième Sabbat qui suit celui-ci. Si nous appliquons cette méthode à l'année religieuse du Livre des Jubilés avec ses 52 semaines, il en résulte que dans l'année on distinguait 7 Sabbats entre tous les autres. Les trois premières semaines de l'année

[1] Beer, *Buch d. Jubil.*, p. 65 et suiv., a le premier appelé l'attention sur la ressemblance des usages des juifs abyssiniens avec les prescriptions du livre des Jubilés, cf. Dillmann, *Z. D. M. G.*, XI, 163. Beaucoup de savants font venir les Falascha d'Égypte en Abyssinie ; en tout cas, c'est en Egypte seulement qu'a pu naître leur vie religieuse et spirituelle.

étaient négligées; on divisait les 49 semaines restantes, par analogie avec la semaine, en sept parties, de 7 semaines chacune, et qui, naturellement, commençaient encore par un dimanche et se terminaient par un Sabbat. Des indices certains montrent que chaque Sabbat final était tenu en haute estime par analogie avec celui qui précédait la Pentecôte; il est probable que chaque cinquantième jour tombant le dimanche jouissait d'une considération destinée à rappeler le dimanche de la Pentecôte.

Nous retrouverons (dans le chapitre suivant) dans le *De Vita Contemplativa*, paru en Egypte sous le nom de Philon, la haute considération dont jouissaient le 7e Sabbat et le 7e dimanche.

VII

SIGNIFICATION DE LA FÊTE DES SEMAINES. — SABBAT ET DIMANCHE.

La fête des Semaines a dans le Livre des Jubilés une importance exceptionnelle et y occupe une place distinguée entre toutes les fêtes. Elle est la fête de la création et a été célébrée par les anges dans le ciel dès le commencement de la création. C'est pourquoi elle est considérée à l'égal du Sabbat dont il est également dit dans le Livre des Jubilés: « Et il nous fit (aux anges) une grande marque, le jour du Sabbat, afin que nous fassions nos affaires durant 6 jours et que nous célébrions le Sabbat le septième jour, en quittant toutes nos occupations, nous, tous les anges de la face et tous les anges de la louange de Dieu. Il nous dit, à nous, les deux grandes espèces, que nous devons célébrer le Sabbat avec lui, au ciel et sur la terre (ch. II). »

La fête des Semaines peut avoir été considérée comme la fête de la création, parce qu'elle a été célébrée par Noé, quand le monde fut délivré du déluge : par le déluge, le monde fit expiation de ses fautes et fut rendu apte à une nouvelle existence. Philon attache la même signification au déluge. Dans le *De Vita Mosis* (fin du second livre), il dit: « Lors donc que la terre eut fait expiation et fut purifiée, et fut sortie des eaux, fraîche comme au temps de sa première création, dans la *création générale du monde*, Noé, sa femme, ses fils et les femmes de ses fils sortirent de l'arche, et avec eux toutes les espèces d'animaux qu'ils avaient conservées pour la propagation nouvelle de leurs espèces. C'est là la récompense des hommes vaillants: non seulement eux et tous

ceux qui leur appartiennent seront sauvés des plus grands dangers et protégés, au milieu de la révolte des éléments, comme par un boulevard, mais ils seront aussi les auteurs de la *régénération* et les créateurs d'une nouvelle époque. »

D'après ce passage, avec Noé et les siens, le monde fut régénéré, et c'est pour ce motif que le Livre des Jubilés pourrait bien dépeindre la fête des Semaines comme la fête de la création. Mais le Livre des Jubilés nomme cette fête : fête de la *première* création, et la fait célébrer par les anges tout de suite après la création ; il faut donc en chercher la raison d'être dans la création même.

Je crois que le Livre des Jubilés voulait voir surtout dans la fête des Semaines la glorification du dimanche. Il est vrai que le dimanche, en tant que premier jour de la création et premier jour de l'année et du mois, mérite tout aussi bien une distinction que le Sabbat, dernier jour de la création, de l'année et du mois. Le dimanche, dans ce sens, devrait être placé au même rang que le Sabbat ; en effet, cela se trouve aussi dans la théosophie alexandrine.

Nous avons déjà dit que d'après Philon la création du monde idéal en sept œuvres fut faite le dimanche. Sur le septième jour Philon a aussi ses idées particulières : selon lui, les êtres immatériels, les anges, auraient été créés ce jour-là, comme des créatures réelles. Par suite, il y a d'après Philon certains rapports entre ces deux jours. Le premier jour, le monde idéal fut terminé, et le septième — et non le sixième — le monde réel. Ainsi que l'idée des anges forme la septième œuvre du premier jour, sa réalisation est l'œuvre du septième jour. Philon, dans ses œuvres, revient souvent sur ces considérations. Dans son *Leg. allegoriarum* (I, 44), il combat l'opinion d'après laquelle Dieu aurait créé le monde en six jours, il soutient que « jours » dans le récit de la création signifie « séries », et il dit que par les mots: « Et Dieu termina, le sixième[1] jour, l'œuvre qu'il avait créée (Gen., II, 2)... » « Moïse veut montrer que les espèces mortelles et, ensuite, les espèces impérissables, sont formées d'après les nombres qui leur reviennent ; car, comme il a été dit, il donna la mesure, pour les

[1] Philon cite la Bible d'après les Septante ; dans notre texte il y a : « et Dieu acheva le *septième* jour... » Aristobule, dans Eusèbe, *Præpar. evang.*, XIII, 12, dit aussi « le sixième ». Si Philon et Aristobule eussent su que le texte hébreu porte « le septième jour », ils auraient sûrement appuyé sur ces mots leur opinion sur la création des anges le Sabbat. L'assertion des rabbins, que les Septante auraient avec intention changé les mots « le septième » en « le sixième », paraît reposer sur la connaissance de cette opinion.

choses mortelles, d'après le six ; pour les éternelles et bienheureuses, d'après le sept. D'abord Dieu s'arrêta le sixième jour dans la formation des choses mortelles et commença à créer les autres créatures, les divines ». Plus loin, p. 46 : « Ainsi Dieu se reposa le septième jour de toutes les œuvres qu'il avait créées. Ainsi, Dieu cessa de former les espèces mortelles, quand il commença les divines et celles qui sont soumises à l'influence du sept » (Cf. *De Septenario*, Tischendorf, *Philologia*, p. 22). Selon Philon, ce qui, en esprit, était décidé le dimanche fut terminé le samedi. Par suite, Philon nomme Sabbat le jour de la naissance du monde (*De Mundi Opificio*, M., I, 21 ; *De Victimis*, commencement), et en cela, selon lui, se trouve le rapport entre le septième et le premier jour, comme il l'explique dans *De Posteritate Caini*, p. 237 : « Pour ce même motif, le sept est bien, d'après l'ordre, un rejeton du six, mais, d'après la force, il est le premier de tous les nombres et tout à fait d'accord avec le un. Moïse nous l'enseigne lui-même dans ses paroles finales sur la création du monde : « Et Dieu se reposa, le septième jour, de toutes les œuvres qu'il avait créées, et Dieu bénit le septième jour et il le sanctifia. » Et il continue : « Ceci est le livre de la création du ciel et de la terre, lorsqu'ils furent créés, le jour que Dieu forma le ciel et la terre. Mais ceux-ci furent créés le premier jour, de sorte que le sept est ramené au un, le premier et le commencement de toutes choses [1]. »

Le dimanche est donc, comme le Sabbat, un jour de création, et méritait, aussi bien que celui-ci, d'être distingué parmi les autres jours. La Bible ne glorifie que le Sabbat; elle n'a aucune considération pour le « *un* jour » de la théosophie alexandrine. Mais les alexandrins s'entendaient à introduire par force leurs idées dans la Bible; ils tiraient parti de la fête des Semaines, qui tombe le dimanche [2], pour glorifier en elle leur dimanche, en tant que jour de la création.

Il est facile de comprendre qu'en raison de la haute signification du nombre 7, du dimanche, du déluge, le Livre des Jubilés pourrait bien distinguer de cette manière et traiter comme une fête de la création (des 7 œuvres idéales) une fête instituée un

[1] De même Aristobule chez Eusèbe, voir Gfrörer, *Philo*, II, 87.

[2] Philon lui-même ne paraît pas fixer la fête des Semaines au dimanche ; mais, dans le dénombrement des 7 semaines entre la Pâque et la Pentecôte, il suit la manière de voir des rabbins ; voir *De Septenario*, éd. Tischendorf, p. 51. Mais cela n'empêche pas que d'autres Alexandrins, et avec eux, le livre des Jubilés, n'aient célébré la fête en question le dimanche. Il y a encore des traces de cette manière de voir chez les Juifs abyssiniens.

dimanche après 7 × 7 jours, en souvenir du déluge. Elle est assimilée au Sabbat, comme lui est fêtée depuis la création [1] par les anges, parce que ceux-ci furent créés, en idée, le dimanche, et comme êtres réels, le Sabbat. La double signification de la fête des Semaines consiste aussi en ce qu'il faut la considérer aussi bien comme fête de la création du monde, que comme jour de la régénération de celui-ci, après le déluge.

Philon se défend bien de cette idée, comme si les lois, surtout celle qui est relative au repos sabbatique, pouvaient, par l'interprétation symbolique, perdre de leur signification pratique (*De Migratione Abrahami*, I, 450), et il ne permet, pour le Sabbat, que des occupations spirituelles (*De Septenario*), pareilles à celles de Dieu, quand il créa, ce jour-là, les êtres immatériels (les anges). Sa glorification du dimanche n'est que théorique ; mais par cette appréciation, le Sabbat n'en perdait pas moins, en faveur du dimanche, de sa sainteté primitive ; car, tandis qu'on enseignait, d'une part, que Dieu ne se reposa pas le septième jour, on soutenait, d'autre part, que le monde idéal avait été créé le dimanche. Philon (*de Migratione Ab.*, *ibid.*) s'emporte contre ces allégoristes qui, après avoir pénétré le sens caché des préceptes de la Bible, se croyaient dispensés de les observer. Il est visible, d'après cela, qu'à cette époque il y avait déjà, parmi les Juifs, des gens qui se révoltaient contre la « lettre morte ».

L'appréciation alexandrine du Sabbat et du dimanche fut adoptée par le christianisme et passa de la théorie à la pratique. D'abord le dimanche fut élevé à la hauteur du Sabbat, puis ce dernier fut entièrement écarté. Bien que, dans le christianisme, le dogme essentiellement chrétien de la résurrection du Christ ait contribué à la glorification du dimanche, il n'en est pas moins vrai que les appréciations alexandrines sont encore transparentes dans les descriptions du dimanche des anciens auteurs chrétiens. Pour Barnabas, le dimanche est le symbole du royaume des cieux, du commencement d'un nouveau monde, car il dit (Epître, xv) : « Enfin il leur expliqua : Je ne tolère pas vos nouvelles lunes et vos sabbats (Isaïe, I, 13). Remarquez sa manière de parler : Ce ne sont pas les sabbats présents qui me sont agréables, mais celui *que j'ai* institué, celui dont je ferai le commencement d'un huitième jour, après que tout aura été rendu au repos, c'est-à-dire le commencement d'un nouveau monde. Voilà pourquoi nous

[1] Sur ce point, Philon va encore plus loin, et dit : « Bien que ce [Sabbat] jouisse d'une suprématie sur toute la nature, non seulement depuis la création du monde, mais déjà avant l'apparition du ciel et de tout le monde matériel » (*De Vita Mosis*, M., I, 175). Philon comprend sans doute par Sabbat le nombre 7.

passons dans la joie le huitième jour, qui est *aussi* celui où Jésus est ressuscité d'entre les morts... » Justin aussi, *Apologie*, I, c. 67, dit : « Nous nous réunissons le dimanche, parce que c'est le premier jour où Dieu a transformé les ténèbres et la matière et créé le monde, et *ensuite*, parce que ce jour, notre Seigneur Jésus-Christ est ressuscité parmi les morts. »

VIII

LES FÊTES DES THÉRAPEUTES.

M. Graetz (*Geschichte*, III, 4e éd., p. 698) a soutenu d'abord, et Lucius (*Die Therapeuten*) a prouvé ensuite que le *De Vita Contemplativa* n'est pas de Philon, mais bien d'un plagiaire qui s'est approprié les idées et le style de celui-ci et qui a vécu avant Eusèbe, que les Thérapeutes, célébrés dans cet écrit, n'ont jamais existé, car dans les œuvres des écrivains antérieurs à Eusèbe, il n'est fait mention ni de cet écrit, ni des Thérapeutes. Il faut néanmoins que l'auteur du *De Vita* ait été guidé par une idée quelconque. C'est pour cela aussi que certains savants se donnent la peine d'élucider le point de vue du faussaire. Ce sont les fêtes que la Vie contemplative fait célébrer à ses Thérapeutes qui nous intéressent ici, avant tout. D'après cet écrit, les Thérapeutes fêtent le septième jour ; en outre, ils célèbrent la nuit de ce jour, après sept semaines, « qui est la veille de la grande fête qui tombe le cinquantième jour ». Ces deux fêtes étaient les seules fêtes des Thérapeutes. Cela ne peut évidemment pas être par un effet du hasard que la Vie contemplative fait célébrer à ses Thérapeutes juste les deux fêtes qui dans Philon et le Livre des Jubilés sont considérées comme les plus belles de toutes les fêtes : le septième et le cinquantième jours, ce dernier tombant le dimanche. Les Thérapeutes sont décrits comme des hommes d'une nature extraordinaire ; ils renoncent à leurs richesses, s'interdisent le mariage, ne mangent et ne boivent que le strict nécessaire, et jamais avant le coucher du soleil ; quelques-uns jeûnent de trois à six jours par semaine, ils vivent retirés dans leurs tentes, ne forment aucun souhait terrestre, et se sont voués à la « contemplation » dans la veille et le sommeil. Ils ne sont donc pas semblables aux hommes, mais aux anges ; il n'est pas étonnant que leurs fêtes soient les plus sublimes — les fêtes des anges. Nous avons vu, dans le chapitre précédent, que le Sabbat et la fête

des Semaines du Livre des Jubilés qui tombe le dimanche, le cinquantième jour, sont les plus sublimes fêtes célébrées par les anges, dans le ciel, pour la raison que leur création se fit le dimanche et le Sabbat. Ces descriptions de la Vie contemplative, notamment celle de la fête du cinquantième jour, confirment que ces deux fêtes ont été choisies dans l'intention indiquée.

En un passage de la Vie il est dit (M., II, 476) : « Six jours durant, ils sont donc occupés à philosopher dans les monastères, chacun à part, dans la solitude, sans jamais dépasser le seuil de leur maison, ni même jeter un regard au dehors. Mais ils se réunissent chaque septième jour [1]... Ils considèrent le septième jour comme le saint des saints et comme la fête par excellence, et le célèbrent d'une manière particulièrement distinguée. Ils accordent, ce jour aussi, plus de soins non seulement à l'âme, mais aussi au corps, puisque les bêtes de somme sont aussi délivrées [le septième jour, selon la loi] de leurs travaux incessants [2]... Ils se réunissent surtout après sept semaines, parce qu'ils n'honorent pas le nombre sept premier, mais aussi sa force. Car ils savent qu'il est pur et éternellement vierge. Mais c'est la veille d'une fête sublime qui fut le partage du nombre 50, nombre qui est intimement lié avec la nature des choses, et qui, résultant de la force du triangle rectangle, est la source première de la création de toutes choses [3]... Après le repas, ils commencent la fête sainte de la nuit... Quand ils se sont trouvés, jusqu'au matin, dans cette belle ivresse que ne suit aucune incommodité du corps, ni aucun besoin de sommeil, mais qu'ils sont devenus plus éveillés que lorsqu'ils ont commencé la fête sainte, ils se tournent vers l'Orient, et, aussitôt qu'ils aperçoivent le soleil levant, ils élèvent leurs mains vers le ciel et invoquent Dieu, pour qu'il leur accorde une journée heureuse, la vérité et un esprit pénétrant [4]. »

[1] Τὰς μὲν οὖν ἕξ ἡμέρας χορὶς ἕκαστοι μανούμενοι παρ' ἑαυτοῖς ἐν τοῖς λεχθεῖσι μοναστηρίοις φιλοσοφοῦσι, τὴν αὔλειον οὐχ ὑπερβαίνοντες, ἀλλ' οὐδὲ ἐξ ἀπόπτου θεωροῦντες. Ταῖς δὲ ἑβδόμαις συνέρχονται καθάπερ εἰς κοινὸν σύλλογον... (Richter, V, 310.)

[2] Τὴν δὲ ἑβδόμην πανίερόν τινα καὶ πανέορτον νομίζοντες εἶναι ἐξαιρέτου γέρως ἠξιώκασιν, ἐν ᾗ μετὰ τὴν τῆς ψυχῆς ἐπιμέλειαν καὶ τὸ σῶμα λιπαίνουσιν, ὥσπερ ἀμέλει καὶ τὰ θρέμματα τῶν συνεχῶν πόνων ἀνίεντες. (*Ibidem*, p. 311.)

[3] Οὗτοι τὸ μὲν πρῶτον ἀθροίζονται δι' ἑπτὰ ἑβδομάδων, οὐ μόνον τὴν ἁπλῆν ἑβδομάδα, ἀλλὰ καὶ τὴν δύναμιν τεθηπότες. Ἁγνὴν γὰρ καὶ ἀειπόρθενον αὐτὴν ἴσασιν. Ἔστι δὲ προεόρτιος μεγίστης ἑορτῆς, ἥν πεντηκοντὰς ἔλαχεν, ἁγιώτατος καὶ φυσικώτατος ἀριθμῶν, ἐκ τῆς τοῦ ὀρθογωνίου τριγώνου δυνάμεως, ὅπερ ἐστὶν ἀρχὴ τῆς τῶν ὅλων γενέσεως καὶ συστάσεως. (M., II, 481 ; R., V, 317.)

[4] Μετὰ δὲ τὸ δεῖπνον τὴν ἱερὰν ἄγουσι παννυχίδα. Ἄγεται δὲ ἡ παννυχὶς τὸν τρόπον τοῦτον... Μεθυσθέντες οὖν ἄχρι πρωΐας τὴν καλὴν ταύτην μέθην, οὐ καρεβαροῦντες ἢ καταμύοντες, ἀλλὰ διεγερμένοι μᾶλλον ἢ ὅτε παρεγένοντο εἰς τὸ συμπόσιον, τάς τε ὄψεις καὶ ὅλον τὸ σῶμα πρὸς τὴν ἕω στάντες, ἐπὰν θεάσωνταί τὸν ἥλιον ἀνίσχοντα, τὰς χειρὰς

C'est là tout ce que la Vie raconte des fêtes des Thérapeutes. D'après cela, ils n'ont que deux jours de fête : le septième, fête habituelle, qui revient chaque semaine, et celui, particulièrement saint, qui revient après sept semaines ; et, en outre, la fête du cinquantième jour, qui est pour eux une très grande fête. Cette grande fête jouissait chez les Thérapeutes d'une haute considération, égale à celle qu'on avait pour la fête des Semaines dans le Livre des Jubilés. Elle était, pour eux, la grande et sainte fête de la création idéale ou de la lumière ; c'est pourquoi à l'aube du cinquantième jour ils intercédaient pour obtenir l'esprit de vérité et une intelligence pénétrante. Elle tombait toujours le dimanche, et, comme le dimanche, jour de la création de ce monde, se trouve avoir un certain rapport avec le Sabbat, ils célébraient leur fête dans la nuit du Sabbat au dimanche. La signification que la Vie donne du nombre cinquante, qui est né « de la force du triangle rectangle, et source de la création de tous les êtres », montre que cette grande fête était la fête de la création. Dans Philon, le nombre cinquante a également cette signification ; il dit, *De Vita Mosis*, p. 147 : «... Ainsi résulte le saint nombre cinquante, qui renferme la force du triangle rectangle, du commencement de la création du monde entier». Et c'est pour ce motif que la fête des Semaines a aussi, pour Philon, une signification toute particulière (*De Septenario*, Tischendorf, 56).

Il est donc indubitable que la signification de la grande fête de la Vie contemplative est la même que celle de la fête des Semaines du Livre des Jubilés; mais la Vie entend-elle parler de la fête des Semaines en parlant de la grande fête? c'est là un point qu'il faut éclaircir.

Autrefois on identifiait les fêtes du 49e et du 50e jours des Thérapeutes avec le septième Sabbat qui précède la fête des Semaines, et avec la fête des Semaines elle-même. Certains critiques plus récents y voient des fêtes qui reviennent après chaque sept semaines ; elles auraient donc lieu plusieurs fois dans l'année. A l'appui de la première opinion on peut invoquer la circonstance que la Vie dépeint la fête comme une « grande fête » ; une grande fête n'a ordinairement lieu qu'une fois par an. Cette opinion a aussi pour elle l'analogie de la grande fête avec la fête des Semaines. La seconde opinion se prévaut du fait que les Falascha, ainsi que je l'ai dit plus haut, sur la foi d'Abbadie, es-

ἀνατείναντες εἰς οὐρανὸν εὐημερίαν καὶ ἀλήθειαν ἐπεύχονται καὶ ὀξυωπίαν λογισμοῦ. (R., V, 321.)

timent chaque septième Sabbat d'une manière toute particulière[1].

La haute signification du septième Sabbat après Pâque et celle de chaque autre septième Sabbat paraît provenir, chez les Falascha, d'une époque où ils ne célébraient la fête des Semaines que le dimanche; ils ne sont plus dans ce cas actuellement, car ils comptent les 50 jours à dater de chaque 22 Nissan. Il est donc possible qu'à une époque quelconque, on ait célébré, outre chaque septième Sabbat, le cinquantième jour suivant, pareillement à la fête des Semaines de la Bible.

Le texte de la Vie contemplative autorise les deux interprétations, car il est dit, d'une manière équivoque : « Ils se rassemblent surtout le septième Sabbat », sans qu'il y soit dit nettement de quel Sabbat il est question ; d'un autre côté, le texte ne dit pas que les Thérapeutes se réunissent après chaque sept semaines. Lucius (p. 177) a donc tort quand il dit, en parlant de l'opinion reçue : « Mais une pareille supposition est en contradiction avec l'assertion de la Vie contemplative, qui parle, avec la plus grande clarté possible, d'une fête revenant tous les quarante-neuf jours. »

Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, il est certain que la « grande fête » en question a eu pour point de départ la manière dont le Livre des Jubilés considère la fête des Semaines, et Philon le Sabbat et le dimanche; dans tous les cas, elle était imitée de la fête des Semaines de la Bible et cherchait à glorifier, selon l'esprit de Philon, le septième Sabbat conjointement avec le dimanche suivant, comme 50e jour.

Lucius prétend encore que le septième jour de la Vie ferait allusion, d'une manière équivoque, au Sabbat, que les anciens chrétiens célébraient à côté de leur dimanche, et qui était, en quelque sorte, un commencement de fête du dimanche. Il appuie cette supposition sur les faits suivants : La Vie parle toujours du septième jour, jamais du Sabbat ; d'après elle, les Thérapeutes le célèbrent par amour pour le nombre 7 ; or cette considération, selon Lucius, n'est ni juive, ni chrétienne. Lucius ajoute : « Les Thérapeutes distinguaient le septième jour, en ce qu'ils interrompaient leurs jeûnes ce jour-là. Le jeûne était rigoureusement interdit aux chrétiens, aussi bien le Sabbat que le dimanche » (*Ibid.*, 175). D'après ce savant, la Vie ainsi aurait choisi le 7×7e jour comme avant-fête, parce qu'il est une allusion transparente au Sabbat, et le cinquantième jour comme grande fête, pour indi-

[1] Ceci atteste l'existence d'une fête juive qui revient tous les 49 jours. C'est donc une inexactitude de Lucius. 176, et, après lui, de Hilgenfeld, *Zeitschrift*, 1880, p. 437, quand ils disent : « Le judaïsme ne connaît pas de fêtes qui se renouvellent tous les 49 et tous les 50 jours. »

quer, par là, le dimanche des chrétiens, car, selon Philon, *De Nom. mut.*, 1080, C, le *cinquante* est le nombre de la délivrance, et, selon l'opinion chrétienne, c'est précisément le dimanche qui est regardé comme le jour de la délivrance (p. 179). Hilgenfeld, (*Zeitschrift*, 1880, p. 437) et Ohle (*Beiträge zur Kirchengeschichte*, I, 26, 37) vont encore plus loin et voient dans le septième jour de la Vie contemplative le dimanche chrétien. Pour être logique, il faudrait qu'Hilgenfeld mît la grande fête des Thérapeutes au lundi.

De la sorte, il est vrai, les fêtes des Thérapeutes n'auraient aucun rapport avec le Sabbat et la fête des Semaines de Philon et du Livre des Jubilés ; seulement voici quelques arguments qui vont déranger toutes ces combinaisons :

1° La Vie ne peut connaître qu'*un* jour de fête par semaine, puisque, d'après elle, une partie des Thérapeutes jeûne six jours par semaine. En admettant un sabbat de deux jours, durant lequel le jeûne était défendu, la possibilité de 6 jours de jeûne consécutifs tombe entièrement. La Vie contemplative renverse donc elle-même l'opinion de Lucius.

2° La première fête des fêtes de la Vie ne peut être que le Sabbat, car « le septième jour » n'a pas d'autre signification. Cette expression ne peut donner lieu à aucune équivoque; les juifs et les chrétiens entendaient par ce mot uniquement le Sabbat ; le dimanche, au contraire, est nommé : le premier jour, ou bien : le huitième jour, celui qui suit le Sabbat (dans Barnabas, et Justin, *Dial.*, ch. 138). Philon emploie souvent aussi « le septième jour » à la place de Sabbat (*De Vita Mosis*, I, 166, 175; *De Migratione Abrahami*, I, 450) ; il explique même (et après lui, Théophile d'Antioche) une fois le mot Sabbat comme signifiant sept (Siegfried, *Philo*, 195, 340). Si, par conséquent, la Vie emploie pour désigner Sabbat l'expression « le septième jour », il n'y a aucune raison d'y voir une arrière-pensée. Rien d'étonnant non plus que l'on donne au septième jour une importance motivée par le nombre sept, puisque Philon met aussi souvent ce motif en avant (*De Mundi Opificio*, I, 20 et suiv., *Decalogo*, fin du 4e commandement).

Les repas en commun des Thérapeutes rappellent ceux des Esséniens dans Josèphe (*Bell. Jud.*, 2, 8). Le fait qu'ils ont lieu le Sabbat prouve que l'auteur du *De Vita* les considère comme des agapes juives, et non comme des agapes chrétiennes. Chez les Juifs abyssiniens, il existe encore des traces de ces repas communs du Sabbat. Flad (*Abessinische Juden*, p. 48) dit d'eux : « Après que les cérémonies religieuses sont terminées, on apporte dans la Mesgid de toutes les maisons aisées du pain et de la soupe épicée,

avec du lait caillé. Comme, du coucher du soleil du vendredi jusqu'au coucher du samedi, les Falascha n'allument ni lumière, ni feu dans leurs maisons, tous leurs aliments pour le Sabbat sont préparés dans la matinée du vendredi. Le Kahen bénit les mets réunis dans la Mesgid, casse au milieu du pain un morceau rond, qu'il prend pour lui, et se choisit, pour accompagner le pain, une soupe à son goût, qu'il mange auparavant. Le reste est partagé également entre les assistants, riches ou pauvres. Ils nomment cette nourriture « Makfalt » partage, ou « Ja — endschera — Masvaet » (sacrifice des pains).

3° Quand le septième jour du *De Vita* est un Sabbat, le 50e jour est nécessairement un dimanche et non un lundi. La distinction particulière de chaque cinquantième jour tombant le lundi n'aurait aucun analogue, ni chez les juifs, ni chez les chrétiens.

4° Le 50e jour de la Vie, par le nombre cinquante, ne fait pas allusion au dimanche des chrétiens, jour de la délivrance ; mais il est, par ce nombre, une fête de la création ; c'est cette signification du nombre cinquante, et non celle de « délivrance », que la Vie ainsi que Philon mettent particulièrement en avant.

Il ne reste donc qu'une seule supposition possible : l'auteur de la Vie contemplative fait célébrer, par ses Thérapeutes, le Sabbat, en général, d'une manière toute particulière, et le 7e Sabbat, comme l'avant-fête de la fête suivante. Cette fête du 50e jour, le dimanche, est une fête de la création. On peut comprendre par là seulement la fête des Semaines, ou bien aussi tous les autres 50e jours de l'année qui tombent le dimanche. Dans le choix des deux fêtes, du 7e Sabbat et du dimanche qui le suit, l'auteur du *De Vita* devait nécessairement se laisser influencer par la théosophie alexandrine.

EPSTEIN.

P. S. — Il reste encore des traces du calendrier particulier du Livre des Jubilés, dont nous avons parlé au chapitre VI (p. 8 et suiv.), dans le Midrasch Tadsche, qui, comme nous l'avons vu, a fait tant d'emprunts à cet ouvrage. Au ch. X, il compte 52 semaines et, au ch. XI, 13 mois dans chaque année. Ce système répond à celui du Livre des Jubilés, comme nous l'avons exposé.

RECHERCHES BIBLIQUES

XXIII

LE PSAUME IX.

Les psaumes constituent notoirement un genre de poésie lyrique qui a peu d'analogie dans les littératures des peuples non sémitiques. Jusqu'à ces derniers temps, on croyait même que c'était un genre tout particulier aux Hébreux ; mais les inscriptions cunéiformes découvertes sur le sol de l'Assyrie et de la Babylonie ont montré que ce genre de poésie était aussi cultivé chez ces deux grands peuples sémitiques de l'Est, et il y a beaucoup de raisons de supposer que c'était aussi le cas des autres peuples sémitiques dont la littérature n'est pas parvenue jusqu'à nous. Les psaumes assyro-babyloniens, qui sont tous antérieurs au VIIe siècle avant l'ère chrétienne, mais dont la majeure partie remonte certainement à des époques très reculées, sont de nature à nous fournir quelques traits caractéristiques qui peuvent servir à mieux comprendre l'esprit et les tendances des psaumes hébreux. En général, les prières assyro-babyloniennes comprennent deux grandes divisions. La première se compose d'incantations que le prêtre récitait sur le malade afin de chasser les mauvais esprits, auxquels on attribuait l'origine de la maladie. C'est un genre de poésie purement polythéiste, dont naturellement il ne reste plus aucune trace dans la Bible. La seconde, tout en conservant les mêmes allures et presque les mêmes formules, vise plutôt à réaliser le pardon des péchés censés commis par ce malade. Car, en effet, toute l'antiquité voyait dans les maladies l'effet de quelques transgressions morales plus ou moins graves : être malade était presque l'équivalent d'être coupable. D'après les croyances assyro-babyloniennes, chaque individu logeait dans son intérieur deux divinités protectrices, un dieu et une déesse qui l'accompagnaient

depuis sa naissance jusqu'à sa mort. A la moindre négligence des prescriptions religieuses ou morales, ces divinités quittaient son corps, lequel était aussitôt envahi par des génies malfaisants, qui produisaient la douleur et les souffrances. Sur la base de cette croyance, la guérison ne pouvait s'effectuer qu'à l'une de ces deux conditions : chasser les démons possesseurs à l'aide de formules magiques très efficaces, ou bien faire pardonner les péchés du patient, de façon que les divinités protectrices réconciliées avec le malade y retournent d'elles-mêmes et mettent fin aux agissements des mauvais génies. Cette croyance était générale chez les peuples sémitiques, et elle s'est conservée malgré le monothéisme et les prophètes dans le judaïsme talmudique. Seulement, au lieu des divinités protectrices des deux sexes, les rabbins parlent de deux génies contraires, accompagnant l'homme dès sa naissance et lui inspirant, l'un le bon penchant, le יצר טוב, et l'autre le mauvais penchant, יצר רע; et, ce qu'il faut noter, c'est que, malgré leur dégradation en anges ou en démons, ces anciennes divinités païennes ont conservé leur dualité primitive : le dieu est devenu l'ange inspirateur du bien, la déesse le démon inspirateur du mal. Dans cet ordre d'idées, le péché était l'ennemi suprême qu'il fallait vaincre pour pouvoir jouir d'une vie tranquille et heureuse. Ce trait caractérise également les psaumes hébreux, qui, dans leur grande majorité, tendent à réconcilier l'homme avec Dieu et à lui faire obtenir le pardon des péchés, ou plus exactement l'anéantissement du génie malfaisant qui l'inspire.

A cette dernière catégorie de prières, qui est beaucoup plus noble, se rattache un groupe de psaumes qui, au lieu de viser l'ennemi spirituel et invisible, sont dirigés contre un ennemi réel, considéré tantôt au point de vue personnel, tantôt au point de vue national, de façon qu'il est souvent impossible de distinguer à laquelle de ces deux classes appartient l'adversaire dont le psalmiste demande la destruction. Pour la fixation historique des psaumes cette circonstance est des plus préjudiciables. Les difficultés sont devenues telles que plusieurs exégètes, las de tâtonner perpétuellement dans les ténèbres d'expressions vagues et privées de contours bien tranchés, ont mis les 150 psaumes tous ensemble dans le même panier et les ont déclarés tous produits à une même époque, notamment à l'époque la plus tardive de la littérature biblique, celle qui s'étend du retour de Babylone à l'avènement des Macchabées. Nous ne voyons vraiment pas la nécessité d'une classification qui est à la fois si invraisemblable et si désespérée ; invraisemblable, parce qu'on fera difficilement croire que durant le court intervalle de l'exil les Hébreux auraient appris et accepté

tout un genre de poésie liturgique des prêtres babyloniens, qu'ils devaient détester comme païens et comme ennemis de leur nation ; désespérée, parce que le plus léger regard jeté sur le psautier fait voir qu'entre autres, les psaumes II, XXI, XLV et LXXII, qui parlent de rois indépendants et vainqueurs, ne peuvent pas dater d'une époque tardive où la royauté n'existait même pas en Israël, car les Macchabées avant Aristobule ne portaient jamais le titre de roi. On a beau nous montrer l'uniformité de l'esprit et des formules de cette littérature, il ne s'ensuit pas forcément que tous les psaumes soient le produit de la même époque. Il y a plus, la réflexion nous oblige à faire entièrement abstraction, en ce qui concerne le gros du psautier, de l'époque relativement prospère des Macchabées. A ce moment, les plaintes contre les injustices et les souffrances du peuple n'avaient plus aucune raison d'être. Tout au contraire, les psaumes vraiment macchabéens se distinguent par leur allure joyeuse et triomphante, sans trop se ressentir des malheurs passés, et, chose remarquable, malgré leur ton relevé et conscient de la force nationale, ils contrastent avec les autres psaumes royaux que je viens de mentionner par des expressions et des tendances entièrement différentes. A mon avis, on fera bien de quitter la voie funeste des grandes synthèses ; le psautier n'est pas une unité, mais une collection de pièces d'époques différentes, quoique formant un genre unique. Et pour montrer l'avantage de ce procédé, nous allons présenter quelques considérations sur le psaume IX avec l'intention d'en déterminer le sens précis et en même temps la date à laquelle il a été rédigé.

Je me propose d'analyser le psaume IX en lui-même, sans aucune idée préconçue au sujet de l'époque de sa composition. Par un bonheur des plus rares, le texte est très bien conservé, est partout intelligible et n'exige aucune correction. Les observations suivantes se rapporteront donc exclusivement à la teneur du poème, en déterminant avec plus de précision les événements auxquels il fait allusion.

En ce qui concerne la forme extérieure, ce psaume appartient à la classe des poèmes alphabétiques, dont le livre des Lamentations fournit le spécimen le plus accompli. Il y a cependant cette particularité, qu'au lieu de commencer chaque verset par une lettre différente de l'alphabet, le poète interrompt souvent cet ordre en intercalant des versets commençant soit par la même lettre, soit par d'autres lettres. Ainsi les versets 1 et 2 débutent par un א, tandis que les versets 4 et 6, qui commencent respectivement par un ב et par un ג, sont séparés par le verset 5 qui commence par un כ. Le ד n'a pas de verset particulier, tandis

que le ו se répète quatre fois (8, 9, 10, 11). Entre ז et ח (12 et 14) il y a, de nouveau, un verset commençant par כ (13). Entre ח et ט se place un verset commençant par ל (15). Un verset commençant par נ se trouve entre ט et י, tandis qu'après כ, il n'y a plus que deux versets commençant, l'un par ק, et l'autre par ש. En un mot, la suite des lettres n'est pas strictement observée, la plupart des lettres de la seconde moitié de l'alphabet sont intercalées dans la série de la première moitié. Quelques-unes d'entre elles ne sont même pas représentées par des versets particuliers : c'est le cas de ד, מ, ס, ע, פ, צ et ת. Cette circonstance montre, du moins, que le psaume x, qui commence par un ל, c'est-à-dire par une lettre déjà représentée et qui ne suit d'ailleurs aucun ordre alphabétique n'a aucune connexion avec le psaume ix.

Quant à l'idée fondamentale, notre psaume se présente sous la forme d'une action de grâce célébrée à la suite de la destruction d'ennemis cruels et iniques, quelquefois personnifiés en un seul individu. Ces ennemis sont les גוֹיִם, c'est-à dire les peuples non israélites. Le poète se réjouit de la destruction du chef ennemi, qu'il désigne par les épithètes רָשָׁע « malfaiteur », et אֹיֵב « ennemi ». A la vue des crimes commis sur la terre, Dieu s'asseoit sur le trône du jugement et décrète la ruine totale des coupables. Non seulement leur nom périt, mais les villes qu'ils habitaient sont condamnées à la destruction. Le juste, secouru à temps, entonne des chants de triomphe dans les portes de Sion. Et les païens arrivent à se convaincre qu'ils sont des hommes comme les autres.

Cette description se rapporte évidemment à un fait historique ou, pour mieux dire, à un événement saillant des époques les plus critiques de l'histoire d'Israël. Nous ne voyons que deux alternatives possibles : la première impression nous conduit involontairement au temps d'Antiochus Epiphane et des premiers soulèvements de l'héroïque famille des Macchabées. Après avoir ordonné l'abolition violente des pratiques juives et rempli la Judée de torrents de sang par ses délégués, le tyran entreprit une expédition guerrière contre les Parthes, où il trouva une mort ignominieuse. Cette mort fut considérée par les Juifs comme une vengeance céleste et comme un indice certain du triomphe futur sur l'armée syrienne. Le livre des Macchabées relève tout particulièrement la vanité du monarque, qui se considérait comme une divinité. Ce trait caractéristique cadre très bien avec les pensées que le psalmiste attribue à l'ennemi. Cette interprétation m'a longtemps séduit, mais une réflexion plus mûrie m'a obligé à l'abandonner et à chercher une autre adaptation. Mes raisons sont les suivantes :

1° Le poète ne mentionne dans son action de grâce aucune des victoires remportées par les Judéens fidèles sur les généraux d'Antiochus. Un tel événement a dû certainement soulever l'enthousiasme général, et le poète n'aurait pu manquer de lui donner place dans son psaume.

2° La perte du tyran malfaisant attribuée à l'intervention de la divinité est représentée, au verset 6, sous la couleur d'une catastrophe générale qui amène la fin d'une nation ou, pour le moins, d'une dynastie. La mort d'Antiochus n'aurait pu donner une telle espérance au poète, qui aurait difficilement pu dire : « Tu as menacé les peuples tu as fait périr les méchants, tu as effacé leurs noms à tout jamais. » La disparition d'Antiochus n'a pas mis fin à la dynastie des Séleucides, et la Syrie s'est à peine ressentie de cette perte.

3° Le poète représente la mort de l'ennemi comme contemporaine de la destruction totale des villes qu'il habitait : « O ennemi, s'écrie-t-il, les ruines qui se sont accomplies persisteront toujours, et des villes que tu viens de quitter le souvenir même périra. » Rien de semblable à la mort d'Antiochus, qui n'entraîna la ruine d'aucune des villes syriennes et eut même lieu en dehors de la Syrie.

4° Si le poète avait eu en vue la mort d'Antiochus Epiphane, il aurait relevé la défaite qu'il subit en Elymaïde.

Ces raisons me semblent s'opposer à l'identification avec Antiochus Epiphane de l'ennemi visé par le poète. Il faut donc remonter plus haut dans l'histoire nationale pour trouver un événement qui puisse s'adapter à la description du psalmiste, car il est inutile d'aller le chercher dans l'histoire plus récente, qui n'offre plus aucune analogie imaginable.

Convaincus de cette nécessité, nous sommes forcément amenés à la dernière époque de l'exil marquée par la chute irrémédiable de la dynastie babylonienne et l'avènement de Cyrus, fondateur du nouvel empire Achéménide, qui accomplit la délivrance des Israélites, si impatiemment attendue par le grand prophète de l'époque qu'on est convenu de nommer le second Isaïe. Le dernier roi babylonien, Nabonide, est, sans aucun doute, l'ennemi visé par le psalmiste. Nabonide a régné 17 ans, et, comme son prédécesseur Nabuchodonosor II, il avait le goût des grandes constructions. En Orient, les constructions royales se faisaient toujours au moyen de corvées imposées aux exilés et aux prisonniers de guerre. Il va sans dire que la colonie israélite était obligée d'exécuter, elle aussi, les travaux pénibles du maçon. C'était une sorte de répétition de l'ancien esclavage de l'Egypte, avec cette aggra-

vation particulière qu'ils coopéraient la plupart du temps à la construction de temples païens, ce qui devait leur rappeler continuellement le souvenir amer de la destruction du temple de Jérusalem. Isaïe II dépeint admirablement ce sentiment pénible de son peuple accablé par les exactions des sbires babyloniens : « Irrité contre mon peuple, j'ai profané mon héritage et je les ai livrés entre tes mains, mais toi, tu n'as eu aucune pitié d'eux, le vieillard lui-même a été écrasé sous ton joug ! (Is., XLV, 6.) » Un autre prophète de la même époque à qui nous devons le XIVe chapitre d'Isaïe, représente également cette période de l'exil comme un temps de suprême souffrance pour les peuples soumis au régime babylonien. « Quand l'Eternel, dit-il, aura mis fin à ta tristesse, à tes angoisses, et aux lourds travaux que tu as été obligé de faire, alors tu prononceras ce poème sur le roi de Babel et tu diras : quel bonheur que le tyran ne soit plus, que les corvées aient disparu ! L'Eternel a brisé le bâton des malfaiteurs, la verge des dominateurs, qui frappaient le peuple avec colère et leur infligeaient des blessures incurables, qui dominaient les nations par la violence et les persécutaient sans cesse. Le monde tout entier est maintenant dans le repos et la tranquillité, tout le monde entonne des chants de satisfaction ; les cyprès et les cèdres du Liban eux-mêmes se réjouissent de ta perte en disant : depuis que tu as expiré, personne ne vient nous couper. » (Is., XIV, 3-8.)

Tel était le sentiment général des exilés judéens dans les derniers temps du règne de Nabonide, l'approche de l'armée de Cyrus fut considérée comme celle d'un libérateur envoyé par la divinité au secours des peuples opprimés, et il n'est pas étonnant qu'Isaïe II ait célébré l'avènement de Cyrus avec un enthousiasme sans bornes. Cyrus est l'oint du Seigneur, choisi pour mettre fin à la suprématie tyrannique de Nabonide et délivrer les exilés des chaînes qui les empêchent de retourner dans leur patrie.

Ce sont les mêmes sentiments qui animent le psalmiste, pour qui le personnage de Cyrus est indifférent ; tout ce qu'il désire, c'est qu'un jugement soit fait pour venger l'iniquité des oppresseurs babyloniens, que les orgueilleux soient abaissés et les humbles élevés. Semblable au chantre du psaume CXXXVII, qui estime heureux celui qui rendra à la Babylonie le mal qu'elle a fait à sa nation (verset 8), notre psalmiste demande un justicier qui apprenne à l'ennemi sanguinaire et orgueilleux qu'il n'est pas au-dessus de l'humanité. Il accentue néanmoins son désir en insistant pour que cet acte de justice aboutisse à la glorification du Dieu qui habite dans Sion, c'est-à-dire au retour de son peuple dans la Terre sainte. Sur ce point, il se rencontre avec la promesse

exprimée par Isaïe II au nom de Dieu par ces paroles : « Ma justice est proche et ne s'éloignera pas, mon secours ne tardera pas ; je placerai dans Sion mes œuvres de salut et je rendrai à Israël ma magnificence. »

Voilà ce qu'on peut dire sur la composition de notre psaume. C'est un produit du dernier temps de l'exil, lorsque Cyrus se décida définitivement à s'emparer de la Babylonie. Tous les peuples opprimés avaient conçu alors l'espérance que la conquête de Cyrus amènerait la destruction de Babylone et apporterait un changement de politique envers les peuples soumis ; on sentait que le conquérant perse cherchait à se faire des amis parmi les populations de la Syrie, afin de les attacher à son grand empire. Et, en effet, ces prévisions furent justifiées, Cyrus certainement eut l'intention d'arrondir ses possessions, qui allaient déjà de l'Oxus jusqu'à l'Hellespont, par la possession de l'Egypte, qui lui ouvrait la porte de Carthage et de ses riches colonies. Ce fut certainement la cause réelle de la douceur très remarquable avec laquelle le conquérant perse traita les Israélites et probablement aussi les autres nationalités syriennes, dont la vie se trouvait suspendue par suite de leur transportation sur une terre étrangère. L'auteur de notre psaume était animé des mêmes espérances, et cela explique, sans la moindre difficulté, la prière fervente, qu'il adresse à la divinité pour lui demander le châtiment des orgueilleux et le relèvement des humbles.

J. Halévy.

L'EXÉGÈSE BIBLIQUE DANS LE ZOHAR

La question de l'origine et de la date du Zohar est vidée depuis longtemps. Ce n'est plus que dans les catalogues des bouquinistes que R. Simon b. Yohaï est encore désigné comme l'auteur de cette œuvre, et si Moïse de Léon n'est pas l'auteur unique du Zohar et des différentes compositions plus petites qui s'y rattachent, il est néanmoins certain que ce livre, qui a exercé une influence si considérable dans certaines sphères du judaïsme et même du christianisme, a été écrit en Espagne vers la fin du XIIIe siècle ; certaines parties de l'ouvrage reproduisent peut-être des écrits antérieurs, mais, d'une manière générale, il est sorti d'un seul atelier et porte partout le même cachet. Le système de doctrines cabalistiques qui forme la base proprement dite et le principal intérêt du Zohar a été souvent étudié et expliqué d'après son contenu et ses rapports avec d'autres produits du mysticisme juif. Les études de MM. Franck, Joel, Landauer, Jellinek et autres, sans être complètes ni suffisamment précises, suffisent à donner une idée des doctrines du Zohar et à montrer les relations de cette œuvre, dont l'apparition a été si soudaine et si mystérieuse, avec d'autres produits du mysticisme. Jusqu'à présent il n'a été fait qu'une seule tentative pour analyser complètement le Zohar. C'est dans les cinq premiers volumes du *Ben-Chananja* publié par L. Löw (Szegedin, 1858-1862). Là se trouve, dans une longue suite d'articles, un tableau des matières contenues dans le Zohar, avec des observations critiques. C'est une étude consciencieuse et très estimable de feu J. Stern, directeur de l'école israélite de H. M. Vásárhely (Hongrie). Le défaut de ce grand et intéressant travail est qu'il suit pas à pas le texte, et ne donne pas une vue d'ensemble ou une analyse systématique du contenu de l'œuvre.

Un travail critique sur le Zohar est des plus difficiles, et on peut se demander s'il vaudrait la peine de l'entreprendre. Il faudrait chercher en détail la source des midraschim imités et altérés par l'auteur pour des lecteurs crédules et ne soupçonnant pas la

supercherie ; montrer comment l'auteur a utilisé les éléments empruntés par lui au Talmud et aux écrits midraschiques authentiques et comment il les a dénaturés, souvent jusqu'à les rendre méconnaissables ; comment il a inventé lui-même des explications midraschiques de l'Écriture Sainte, qu'il a mises dans la bouche de ses héros ; avec quel art ou quelle gaucherie il a composé le cadre épique de son livre, les légendes qui servent d'ornementation à sa composition, ajouté toutes sortes d'indications d'une curieuse précision sur la vie des Tannaïm et sur les relations qu'ils ont eues entre eux, enveloppé le petit nombre de renseignements exacts et historiques qu'il emprunte aux sources authentiques d'un nuage de divagations fantastiques sans bornes ; il faudrait exposer le plan de cette composition, en montrer les lacunes, les bévues, les erreurs incompréhensibles ; caractériser, enfin, le style curieux de cette œuvre, formant presque à lui seul un genre de style, en faire connaître l'idiome, un araméen artificiel, mais témoignant néanmoins d'une grande science philologique. Dans les pages qui suivront nous donnerons un chapitre de cette étude générale que nous appelons de nos vœux. C'est justement le chapitre qui, suivant la remarque de feu Léopold Löw [1], n'a pas été honoré de l'attention des savants, mais qui, comme nous espérons le prouver par les particularités que nous relèverons ici, la mérite spécialement. Nous l'intitulerons : *De l'exégèse biblique dans le Zohar*.

I

Quand on parle de l'exégèse biblique dans le Zohar, on fait immédiatement penser à cette méthode d'interprétation biblique dont le Zohar est le principal représentant, et qui est l'*exégèse mystique*. Ce n'est pas ce dont nous voulons nous occuper ici. Nous n'examinerons que les parties du Zohar où il a recours au *Peschat*, l'interprétation naturelle, celle qui s'attache au sens littéral. Sans doute les spécimens de cette exégèse sont noyés dans la masse des autres matières, et ne sont pas mis à part comme, par exemple, dans le commentaire sur le Pentateuque de Bachya b. Ascher ; mais ils sont néanmoins assez nombreux pour ne pas être considérés comme l'exception et l'œuvre du hasard, et ils sont assez intéressants pour mériter une étude spéciale.

[1] *Ben Chananja*, VI, 746. — *Gesammelte Schriften*, herausgeg. von Immanuel Löw, II, 19.

Comment le Zohar considère-t-il le Peschat? il le dit nettement. Le sens littéral simple est, pour lui, le degré inférieur de l'interprétation biblique ; c'est le *sens multiple* de l'Écriture qui est le fondement de son système, et c'est à la doctrine du *sens multiple* de la parole de l'Écriture qu'il emprunte la justification des mystères qui y sont contenus. Le Zohar montre qu'il professe la doctrine du sens multiple par le fait qu'il parle des *70 manières d'interprétation*, ou, pour traduire le mot plus exactement, des *70 visages de la Tora* [1]. Mais en d'autres endroits encore, il répète que la parole biblique enveloppe beaucoup de mystères : « Il n'y a pas dans l'Écriture-Sainte de mot si petit qu'il soit où il n'y ait pas beaucoup de chemins et de sentiers, de secrets d'une haute sagesse [2]. » « Il n'y a pas de mot d'où ne rayonnent en différentes directions de nombreuses lueurs [3]. » « Tous les mots de la Tora, dit-il, à propos des lois sur le mariage, ont un sens caché et un sens apparent [4]. » Le Zohar veut surtout qu'on ne croie pas que la partie historique de la Bible ne renferme autre chose que le récit des événements. Il va jusqu'à émettre cette affirmation qui confine à l'hérésie : « Si la Tora n'avait d'autre but que de faire des récits et d'exposer des choses ordinaires et profanes, il serait facile de faire aujourd'hui une Tora nouvelle qui serait plus riche en choses profanes de ce genre [5]. Au contraire, les récits de la

[1] I, 26 *a* : ע' אנפין דאורייתא ; III, 160 *a*, au sujet des sept années, Nombres, XIII, 22 : אלין אינון שבעין אנפין דאורייתא שבעים פנים אית לה לכל סטר עשרה ; III, 20 *a* : aux soixante-dix langues des nations (Gen., x, 4, 20, 31) correspondent les שבעים פנים לתורה בלשון חד, les soixante-dix sens d'une seule expression. Voir encore I, 47 *b*, sur Gen., II, 1 : וכל צבאם אלין פרטי דאורייתא ; I, 54 *a*, sur Gen., IV, 1 : אפין דאורייתא שבעים פנים לתורה וכל אורייתא (מתפרשא) בשבעין אנפין. On voit que le principe est cité même dans le texte araméen suivant la formule hébraïque devenue depuis longtemps usuelle. C'est ainsi que le principe se trouve dans Ibn Ezra, Introduction du Commentaire sur le Pentateuque, à la fin, *Çahôt*, à la fin, comm. sur Nombres, x, 29. Sur l'origine de ce principe, que Salomon Ibn Parchon place au même rang que les treize Middôt de R. Ismaël, voir mon ouvrage *Abraham Ibn Esra's Einleitung*, p. 76, et *Agada der Tannaiten*, II, 347.

[2] I, 145 : לית מלה זעירא דלית בה כמה אורחין ושבילין ורזין דחכמתא עילאה. Le Zohar cite à l'appui de cette théorie le fait que R. Yohanan b. Zaccaï (*alias* R. Simon) a enseigné au sujet des expressions finales de Gen., XXXVI, 39, trois cents propositions de haute sagesse. Cf. III, 149 *a* : כמה חבורין מלין דאורייתא דבכל מלה ומלה אית רזין עלאין ; voir encore III, 265 *a*.

[3] III, 202 *a* : ולית לך מלה באורייתא דלית בה כמה בוצינין מנהרן לכל סטר.

[4] III, 75 *a* : כל מלוי דאורייתא סתים וגליא ; de même III, 159 *a* : אור' כלא סתים וגליא. Cf. aussi la définition de la Tora, III, 53 *b* : אמאי אקרי תורה בגין דאורי וגלי במאי דהוא סתים דלא אתידע.

[5] III, 152 *a* : דאי הכי אפילו בזמנא דא אנן יכלין למעבד אורייתא במלין דהדיוטי ובשבחא יתיר מכלהו. Cette déclaration est caractéristique dans un ouvrage littéraire qui veut être considéré comme une œuvre de l'antiquité sacrée.

Bible forment le vêtement qui enveloppe ce corps, lequel lui-même sert d'enveloppe à l'âme, qui constitue le véritable sens de la Tora, tandis que dans le Monde futur *l'âme de l'âme*, c'est-à-dire le sens le plus profond, se révèlera [1] ! Malheur aux pécheurs qui ne regardent qu'au vêtement. Heureux les justes qui contemplent la Tora comme on doit la contempler ! Comme le vin ne peut se conserver que dans la cruche, de même l'intérieur de la Tora ne peut se concevoir en dehors de ce vêtement [2]. » Pour chaque mot de la Tora, est-il dit à propos du récit de Genèse, XXX, 38 [3], est vraie la parole des Proverbes (III, 15) : « Elle est plus précieuse que les perles ». Malheur aux sots qui non seulement méconnaissent le sens caché des mots de l'Écriture Sainte, mais les déclarent blâmables ou inutiles [4]. » Si tu crois, dit le Zohar au partisan du simple sens littéral [5], que Dieu n'a pas eu de mots sacrés pour les écrire et en faire la Tora, mais qu'il a rassemblé toutes sortes de récits profanes, comme ceux d'Esaü, Agar, Laban, Jacob, Balaam et son ânesse, Balak, Zimri, etc., et en a fait la Tora, pourquoi l'appelle-t-on alors le livre de la Vérité et est-elle désignée, comme dans Ps., XIX, 8-11, comme le comble de la perfection ? » D'une manière spirituelle, ou plutôt argutieuse, l'auteur applique à l'appui de son dire une *des 13 règles de R. Ismaël* pour rattacher de nouveau à l'ensemble de la Sainte Écriture, c'est-à-dire de son système de pensées saintes, les exceptions, à savoir les récits profanes ; ce qui revient à leur reconnaître aussi un caractère sacré [6].

La supériorité de la connaissance du sens intérieur est exprimée par une comparaison, très poétique, avec une beauté qui ne se révèle qu'à celui qui la courtise mû par un amour sincère, et cela peu à peu, d'abord pour quelques instants seulement, invisible pour tous les autres. Dans la suite de cette comparaison, l'auteur

[1] III, 152 : Ici aussi le Zohar emploie une expression hébraïque qui était devenue traditionnelle dans un autre sens et qui convient bien à l'image du vêtement et du corps : גופי תורה.

[2] *Ibid.* : חמרא לא יתיב אלא בקנקן כך אורייתא לא יתיב אלא בלבושא דא.

[3] I, 163 *a*.

[4] לא די לון דלא ידעי אלא דארנון אמרי דארנהו מלין פגרמין מלי דלית בהו תועלתא. Voir aussi II, 217 *b* : כמה קראין אינון באורייתא דאתחזיאו דלא אצטריכו למכתב דכלהו רזין עלאין.

[5] III, 149 *b*, se rattachant à Gen., VIII, 4.

[6] III, 149 *a-b* : ותנינן בתליסר מכילין דאורייתא כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כלו יצא דהא אורייתא דאיהי כללא א'ע'ג דנפק מנה חד ספור בעלמא לא אתא ההוא ספור לאחזאה (על גרמיה) ודאי לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כלו יצא. La glorification des treize règles se trouve III, 62 *a*.

dit : « D'abord la Tora fait signe au débutant. S'il s'approche, elle commence à lui parler derrière le rideau en termes qui lui sont appropriés, et c'est là l'interprétation appelée *Derasch* ; ensuite elle lui parle derrière un voile fin, en énigmes, et c'est ce qu'on appelle la *Agada*. Quand il est devenu familier avec elle, elle se révèle à lui face à face et lui parle de tous les *mystères* qu'elle récèle. C'est alors seulement qu'il reconnaît la signification de ce dont il n'avait d'abord perçu qu'une faible allusion ; il voit que, dans l'Écriture Sainte, il n'y a rien de trop ni de trop peu, et reconnaît le véritable sens littéral de l'Écriture Sainte : פשטיה דקרא [1]. » Ce qui frappe surtout dans cette gradation, c'est la séparation du *Derasch* et de la *Agada*, on ne distingue pas bien en quoi consiste leur différence. Dans tous les cas, la Agada, suivant la comparaison du Zohar, pénètre plus profondément le sens de l'Écriture Sainte que le Derasch, qui s'accommode toutefois à la faculté de conception du débutant. Par Agada, le Zohar entend, probablement, les parties du Talmud et de la littérature midraschique qui ont l'apparence d'*énigmes* et paraissent incompréhensibles à la conception du vulgaire. Quant aux « allusions » qui forment le commencement de l'introduction à la connaissance plus approfondie de la Bible, le Zohar en cite immédiatement un exemple. Après avoir exposé que le sens intérieur de l'Écriture apparaît parfois inopinément et se dérobe aussitôt après [2], il dit que c'est le cas d'Exode, XXIII, 9, où, après diverses prescriptions relatives à l'étranger, il est dit : « vous connaissez l'âme de l'étranger », ce qui est une allusion à l'âme et à son séjour dans ce monde. Aussitôt après, le nuage se referme et le texte reprend : « car vous avez été étrangers dans le pays d'Egypte ». Malgré la similitude de l'expression, l'*allusion* dont il est question ici n'est pas ce qui, dans la célèbre énumération des *quatre modes d'interprétation*, est désigné par le terme רמז. — Par contre, dans deux autres passages du Zohar, ces *quatre modes* sont déterminés et même une fois selon leur ordre hiérarchique donnant le mot פרדס, signe mnémonique formé par les lettres initiales des quatre mots. Dans l'autre passage, les quatre modes sont énumérés dans un autre

[1] II, 99 *a-b* : בקדמיתא ארמיזת ליה ברמיזו..... קריב לגבה שריאת למללא עמיה מבתר פרוכתא דפרסא ליה מלין לפום אורחוי עד דיסתכל זעיר זעיר ודא הוא דרשא לבתר תשתיי בהדיה מבתר שושיפא דקיק מלין דחידה ודא איהו הגדה לבתר דאיהו רגיל לגבה אתגליאת לגביה אנפין באנפין ומגלילת בהדיה כל רזין סתימין דילה ..... אמרה ליה כדין חמי דעל אינון מלין לאו לאוסגא ולאו למגרע מנייהו וכדין פשטיה דקרא.

[2] II, 98 *b* et s. : ולבתר נפיק מלה סתימה מנרתקה וכיון דאתגלי אהדר לנרתקה מיד ואתלבש תמן.

ordre qui complète la première classification. Le premier passage dit brièvement : « Comme il y a des degrés dans la prophétie, il y a aussi des degrés dans l'interprétation de la Bible : sens littéral, allusions, derasch, mystères [1]. » Le second passage mentionné dit que, comme l'arbre a des racines, une écorce, de la moelle, des branches, des feuilles, des fleurs et des fruits, ainsi les paroles de l'Écriture Sainte ont divers sens : le simple sens littéral, le derasch, l'allusion à un sens plus élevé, les mystères [2] ».

La doctrine du *sens quadruple* de l'Écriture, telle qu'elle se présente ici pour la première fois dans l'histoire de l'exégèse juive [3], paraît, du moins pour sa formule, avoir été empruntée au christianisme, car dans l'herméneutique chrétienne, Bède le vénérable (mort en 735) et après lui Rhaban Maure (mort en 856) avaient enseigné le quadruple sens de l'Écriture [4]. Chez eux la « Historia » répondait au *Peschat* de l'exégèse juive ; la « Tropologie » au *Derasch*. On peut considérer l' « Allégorie » et l' « Anagoge », même si ces méthodes ne sont pas les équivalents de רמז et סוד, du moins comme analogues à ceux-ci, comme des modes d'interprétation découvrant le sens profond et secret de l'Écriture Sainte. Nicolas de Lire (mort en 1340), qui a réduit les quatre modes d'interprétation en deux hexamètres [5], ne les a naturellement pas

[1] III, 110 *a* : והכי באורייתא פשטים ראיות דרשות סודות דסתרי תורה. Le Zohar ajoute qu'il y a des mystères des mystères, c'est ce qui plus haut est appelé l'âme de l'âme. ראיות doit être identique à רמיזות, si cela n'en est pas une corruption.

[2] II, 202 *a* : אוף מלין דאורייתא אית בהו פשטיה דקרא דרשא רמז דקא רמיז [ב]חכמתא (גימטראות) רזין טמירין רזין סתימין אלין על אלין. Le mot placé entre parenthèse ne peut pas être considéré comme coordonné avec le reste, mais vise un des moyens de la 4e méthode, la méthode cabbalistique. De même ce qui suit immédiatement פסול וכשר טמא וטהור אסור והתר ne peut être considéré comme un autre mode d'interprétation. Le nombre quadruple est encore maintenu ici. Un peu plus haut, les trois premières de ces méthodes d'interprétation sont ainsi paraphrasées : ההוא קרא איהו כפום פשטיה ואית ביה כפום מדרשיה ואית ביה חכמתא עלאה. Comparez à l'expression employée pour la 3e méthode d'interprétation, III, 161 *a* : ויגירו בכל אתר רמז קא רמז בחכמתא.

[3] Löw dit, dans son המפתח, *Practische Einleitung in die heilige Schrift*, p. 248, sans indication de source : « Depuis le XIVe siècle on désigne cette méthode quadruple d'interprétation par le mot פרדס » ; en parlant ainsi, il ne pense sans doute pas au Zohar. Zunz ne la mentionne qu'en passant dans ses *Gottesdienstliche Vorträge*, p. 409. Cf. Steinschneider *Jewish Literature* (Londres, 1857, p. 142 et 330). Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter J. Ch.*, II, 2e éd., p. 286, note 115 : « Wie alt diese Unterscheidung eines vierfachen Sinnes ist, vermag ich nicht zu sagen. »

[4] Voir Diestel, *Geschichte des alten Testaments*, p. 163. Cf. aussi ce qui s'y trouve cité, p. 162, d'après Bède : « que sert-il de voir qu'Elkana avait deux femmes », avec la question du Zohar rapportée plus haut et adressée aux partisans du sens littéral.

[5] *Ibid.*, p. 198 : « Littera (= Historia) gesta docet quid credas Allegoria, Moralis (= Tropologie) quid agas, quo tendas Anagogia. »

empruntés aux Juifs [1], quoiqu'il ait ordinairement eu recours à l'exégèse biblique juive, spécialement à celle de Raschi. Bahya b. Ascher, contemporain de Moïse de Léon, l'auteur censé du Zohar, a aussi cité, dans son commentaire du Pentateuque, quatre modes d'interprétation, mais il en est seulement trois qui soient les mêmes que celles du Zohar [2], tandis que la quatrième, l'interprétation philosophique proprement dite [3], n'est presque pas représentée dans le Zohar [4].

L'interprétation cabbalistique proprement dite, qui est désignée dans la classification citée plus haut sous le nom de סוד, est le véritable objectif du Zohar, et il faudrait pour l'analyser étudier tout le système cabbalistique de ce livre. Quant à la méthode d'interprétation appelée רמז, on entend par là la *Typique*, qui est devenue si prédominante dans l'exégèse chrétienne depuis saint Augustin. Cependant la différence entre celle-ci et le mode d'interprétation nommé précédemment n'est pas très facile à reconnaître [5]. Dans le Zohar même, l'expression est employée expressément pour des exemples d'interprétation typique. Ainsi, il est dit que quand la Bible parle de Joseph jeté dans la fosse vide, elle entend qu'il fut jeté en Egypte dans un pays privé des mystères de la foi [6]. Le deuil des Egyptiens devant l'aire du buisson est un symbole de la défaite de la domination égyptienne opérée par la puissance d'Israël [7].

La seconde méthode d'interprétation, le *Derasch*, occupe dans le Zohar, une place beaucoup plus grande qu'on ne le croit généralement. Le Zohar emprunte à l'ancienne littérature midraschique non seulement la forme littéraire, mais encore une partie

[1] Comme l'admet Graetz, *Geschichte der Juden*, VII, 514.

[2] דרך הקבלה, דרך המדרש, דרך הפשט. Ce dernier comprend à la fois סוד et רמז.

[3] דרך השכל; dans l'introduction il est appelé plus exactement ד' השכל וחכמי המחקר המתפלספים.

[4] L'influence *chrétienne* chez les Cabbalistes du XIIe et du XIIIe siècles a été montrée par Jellinek, *Beiträge zur Geschichte der Kabba'a*, II, 51. Les Juifs d'Espagne connaissaient depuis longtemps l'exégèse biblique allégorique des chrétiens, témoins, à la fin du Xe siècle, Jehudi b. Scheschet, disciple de Dunasch Ibn Labrât (v. Graetz, *Monatsschrift*, 1884, p. 475); au XIIe siècle, Jehuda b. Barzilaï (v. *Revue des É. J.*, XVII, 280) et Abraham Ibn Ezra (v. *Abr. Ibn. Esra als Grammatiker*, p. 23; *Zunz-Jubelschrift*, p. 146).

[5] Ibn Ezra (v. *Monatsschrift*, *l. c.*), en parlant de l'allégorie chrétienne, emploie cette expression רמז en même temps pour les exemples d'allégorie mystique et d'interprétations typiques.

[6] I, 185 *a*, sur Gen., XXXVII, 24 : רמז על דארמיאו ליה לגו מצראי אתר דלא אשתכח רזא דהימנותא כלל.

[7] I, 250 *b*, sur Gen., L, 10. Voir encore la remarque citée plus loin sur Gen.) XXXII, 32 (I, 170 *b*).

importante de son contenu. Des interprétations de la Bible du Midrasch sont souvent reproduites par lui simplement [1]. Il a aussi toutefois une expression usuelle pour les citations du Talmud et de la littérature midraschique, c'est אוקמוה, ou, plus complètement, אוקמוה חברייא « ils ont fixé le sens de ce passage de la Bible [2]. » Souvent, en citant des passages du Talmud, il emploie aussi le mot תנן ou תנינן, qui dans la littérature traditionnelle n'est employé que pour des citations de la Mischna [3]. Les citations sont souvent inexactes, altérées; mais c'est une étude que nous ne voulons pas faire ici. Il est intéressant de voir que certains passages midraschiques sont critiqués par le Zohar. Dans le passage connu, que la citerne où Joseph fut jeté contenait, sinon de l'eau, du moins des serpents et des scorpions [4], le Zohar demande pourquoi Ruben, qui voulait sauver Joseph, le laissa exposé à un pareil danger. Et il répond ainsi [5] : « Ruben voulait avant tout le sauver de *leurs mains* (verset 22) ».

Mentionnons encore la théorie du Zohar sur la *loi orale*. Une fois il dit que la loi orale renferme la véritable explication de la loi écrite [6]. Par loi orale, il entend ici sans doute l'ensemble de l'interprétation traditionnelle de l'Écriture Sainte ; il ne s'agit donc pas seulement de l'exégèse midraschique, mais aussi des autres méthodes d'interprétation qui donnent la clef du sens intérieur de la Bible. Dans Job, XXVIII, 23, il voit une allusion à la loi écrite et à la loi orale; la dernière se trouve dans le mot דרכה, parce qu'elle a un chemin (c'est-à-dire sans doute une méthode [7]).

[1] I, 16 *a*, sur Gen., I, 2 (היתה) ; I, 236 *b*, sur Gen., I, 14 ; I, 73 *a-b*, sur Gen., IX, 21 ; I, 145 *a*, sur Gen., XXVII, 33 ; I, 194 *b*, sur Gen., XLI, 14 ; I, 222 *a*, sur Gen., XLVII, 29. Cf. *Bereschit rabba* sur ces passages.

[2] Parmi les nombreux exemples de cette expression nous citerons seulement, I, 23 *a*, sur Gen., I, 26 (voir *Ber. rab.* sur ce passage) ; I, 63 *a*, sur Isaïe, X, 30 (v. *Echa rabbati*, au commencement). Cf. aussi אוקמוה רבנן, III, 222 *b* ; אוקמוה מארי מתיבתן, III, 278 *b*.

[3] Par exemple : I, 82 *b* : דהא תנן מלכא משיחא אי מן חייא הוא דוד שמיא ואי מן מתייא הוא דוד שמיה. C'est une citation empruntée à *Sanhédrin*, 98 *b*. Il est curieux que Salomon Ibn Parchon emploie l'expression תנן dans le même sens étendu que le Zohar. Voir mon travail sur S. J. P. dans *Zeitschrift fur die Alttestamentliche Wissenschaft*, année 1891.

[4] *Bereschit rabba*, sur Gen., XXXVII, 24 (ch. 84) ; *Sabbat*, 22 *a*.

[5] I, 185 *a*. Cf. aussi la critique de l'expression employée au sujet des commandements faits à Adam (*Ber. rabba*, ch. 16, fin), I, 36 *a*, sur Gen., II, 16.

[6] III, 23 *a* : בגין דצחותא דתורה שבכתב תורה שבעל פה.

[7] I, 48 *b* : דא תורה שבבעל פה דאית בה דרך. Voir encore I, 71 *b* : le « trône » (Ezéch., I) signifie la « loi orale », sur laquelle repose la loi écrite. Voir aussi, III, 160 *a* : תנינן אורייתא אית לקבול אורייתא והיינו ת' שבכתב ות' שבעל פה ; I, 240 *a*, 247 *b*.

II

La première méthode d'interprétation, le *peschat*, est employée également dans le Zohar plus fréquemment qu'on le croit, surtout dans la Genèse, pour laquelle le Zohar a, par endroits, le caractère d'un commentaire suivi. On trouve une foule d'explications isolées qui seraient à leur place dans n'importe quel commentaire de cette époque écrit suivant la tendance du *Peschat*. Il faut aussi noter que, dans le Zohar, comme chez les exégètes les plus éminents, certaines interprétations empruntées à la littérature de la tradition sont considérées comme rendant le simple sens littéral de l'Écriture Sainte et comme faisant partie du *Peschat* [1].

Dans l'analyse des éléments du Zohar qui appartiennent au *Peschat*, nous relèverons d'abord ceux qui sont empruntés à des sources connues, aux deux commentateurs de la Bible les plus importants et les plus lus au moyen âge, Raschi et Ibn Ezra. Comme jusqu'à présent personne n'a signalé ces emprunts, que je sache, qu'il me soit permis de m'étendre un peu plus longuement sur ce sujet.

Au sujet du mot הבה, le Zohar observe (I, 75 *a*) : לית הבה אלא הזמנה בעלמא. Cela répond à l'explication donnée mainte fois par Raschi, du même mot (sur Gen., XI, 3, et XXXVIII, 17; Exode, I, 10); dans le second de ces passages, il y a ces mêmes mots : כל לשון הבה הזמנה היא [2] — I, 77 *b*, sur Gen., XI, 31, תרח ולוט עם אברהם ושרה נפקו est emprunté presque mot pour mot au commentaire de Raschi sur ce verset תרח ואברהם עם לוט ושרי. — ויקח, Gen., XII, 5, est expliqué משך לה במלין, avec renvoi à Nombres, XX, 25, et *Ib.*, VIII, 6 (I, 79 *a*); de même, Gen., XXII, 2, קח (I, 119 *b*). C'est analogue à la note de Raschi sur Gen., II, 15, et sur Nombres, *l. cit.* — Ce qui est dit, I, 108 *b*, sur Gen., XIX, 26, semble une paraphrase de Raschi (et aussi d'Ibn Ezra) : מאחריו של לוט. — La remarque sur les noms donnés par les filles de Loth à leurs fils (I, 110 *b*) est — comme le montre l'expression בצניעו — de Raschi et non de ses sources talmudique

[1] Voir II, 109 *b* : הא אוקמוא חברייה כפשטיה דקרא. C'est ainsi que débute l'explication de l'expression ואם אמר יאמר, Exode, XXI, 5, telle qu'elle résulte de *Sifré*, sur Deut., XV, 16 (§ 121) et de la Baraïtha de *Kidduschin*, 22 *a* ; III, 191 *a* : האי קרא באורייתא כמשמעו, savoir l'explication de Prov., II, 36, comme on le trouve dans *Sanhédrin*, 91 *b*, et dans le commentaire de Raschi sur les Proverbes. Par contre, III, 85 *a* : האי קרא כמשמעו signifie que, dans Lév., XIX, 14, il est question de véritables sourds et aveugles, ce qui est en opposition avec l'interprétation homilétique. Voir aussi III, 81 *b*, sur Lévit., XXVI, 2 : מקדשי כמשמעו.

[2] Cf. II, 18, où à cette explication en est opposée une autre : הנה כלם ל' הסכמה.

(Horayot, 10 *b*) et midraschique (*Ber. R.*, ch. XLIX). — L'explication de יראה לו et des mots suivants, Gen., XXII, 8 (I, 120 *a*) ne diffère que par les expressions de celle de Raschi. La base de cette explication, c'est qu'il faudrait, à vrai dire, lire יראה לנו. — Le contraste voulu — selon R. — entre le message de Jacob à Esaü (Gen., XXXII, 5) et la bénédiction d'Isaac à Jacob (Gen., XXVII, 28) est rapporté de la même manière dans le Zohar, mais un peu plus longuement (I, 176 *b*). — Les idoles dans Gen., XXXV, 2, proviennent du pillage de Sichem (I, 173 *a*), comme dans Raschi. — L'expression הגואל, à la place de אשר גאל, Gen., XLVIII, 16, doit viser l'ange qui accompagne toujours le juste (I, 230 *a*). De même Raschi, avec la restriction qu'il s'agit seulement du juste Jacob. — Sur Exode, VI, 9, מקצר רוח est ainsi expliqué : דלא הוי נפישי ולא הוו לקיטי רוחא (II, 25 *b*). C'est, en d'autres termes, ce que dit Raschi : כל מי שהוא מצר רוחו ונשימתו קצרה וארנו יכול להאריך בנשימתו. — L'expression תועבת מצרים Exode, VIII, 122, est expliquée par Raschi de deux manières, le Zohar rejette la deuxième explication et adopte la première en modifiant la preuve à l'appui :

כתיב תועבת (Raschi דבר שנאוי הוא למצ' וכי על דשנאין ליה מצרים אלא דחלא דמצראי (יראת מצרים R.) וע"ד כתיב כתועבות הגוים. L'interprétation du passage du Cantique, VIII, 6 : « Que mon image soit gravée en toi comme la trace du sceau reste longtemps à la place où il a été mis (I, 245 *a*) » semble se ramener à l'explication de Raschi sur ce passage : התחתמני על לבך שלא תשכחני [1].

Le commentaire sur le Pentateuque d'Abraham Ibn Ezra a été aussi utilisé par le Zohar pour un nombre assez considérable d'explications.

Si I, 60 *b*, les mots « devant Dieu », Gen., VI, 11, sont expliqués de deux manières par deux prétendus auteurs [2], ce n'est

[1] Outre les passages cités plus haut, nous mentionnerons encore les suivants où le Zohar adopte l'explication de Raschi ; le plus souvent l'explication de Raschi est empruntée au Midrasch (*Rabba* ou *Tanchuma*) ou au Talmud, mais on peut supposer que Raschi est la source immédiate des passages tels que : I, 77 *b*, *fine*, sur Gen., XII, 1 (לך) ; I, 104 *a*, *fine*, sur Gen., XVIII, 16 (לשלחם) ; I, 106 *b*, sur Gen., XIX, 2 (סורו) ; I, 133 *a*, sur Gen., XXIV, 67 (הא' שרה א') ; I, 194 *b*, *fine*, sur Gen., XLI, 14 (ויגלח) ; I, 200 *b*, sur Gen., XLII, 24 (les sentiments fraternels de Joseph) ; I, 222 *a*, sur Gen., XLVII, 29 (pourquoi Joseph ?) ; I, 242 *a*, sur Gen., XLIX, 14 (חמור) ; II, 80 *b*, Exode, XIX, 4 (ailes d'aigle) ; II, 192 *a*, sur Exode, XXXII, 2 (פרקו) ; III, 39 *a*, sur Lév., X, 2 et 9 ; III, 183 *b*, sur Nombres, XXI, 5 (העליתנו) ; III, 189 *b*, sur Nombres, XXII, 4 (ויאמר) ; III, 209 *b*, sur Nomb., XXII, 10 (מלך מואב) ; I, 82 *a*, sur Ps., XVII, 3, et XXVI, 2 (cf. *Sanhédrin*, 107 *a*) ; II, 39 *b*, il y a une explication mystique de la question de R. Isaac par laquelle Raschi commence son commentaire du Pentateuque.

[2] R. Jehuda et R. José, qui sont aussi nommés ailleurs dans le Zohar, surtout comme les auteurs d'explications conformes au sens littéral.

autre chose que la reproduction de deux opinions citées par Ibn Ezra [1]. — L'explication d'Ibn Ezra, sur le même verset, que הארץ signifie les « hommes » (אנשי הארץ) est très motivée dans le Zohar, I, 62 *a* : עקרא דארעא בני נשא אינון ואינון מחבלין ארעא והיא מתחבלת וקרא אוכה. On voit qu'il établit une liaison entre ce mot et le verset suivant. — Les mots « Je suis Esaü, ton premier-né », Gen., XXVII, 19, sont paraphrasés ainsi (I, 167 *b*) : « Je suis qui je suis, Esaü est ton premier-né [2]. — תרפים, Gen., XXXI, 19, est expliqué, par Ibn Ezra, comme étant l'instrument de divination secrète, et il cite encore à ce sujet d'autres opinions [3]. C'est aussi à cette idée que se rattachent, dans le Zohar, les assertions (I, 164 *b*, 166 *b*) sur la science de divination de Laban. — Sur Genèse, XLI, 46, Joseph parcourut tout le pays d'Égypte pour faire reconnaître sa dignité [4]. — L'explication d'Ibn Ezra sur Gen., XLIX, 16, est développée dans le sens cabbalistique dans le Zohar (I, 243 *a*). — Exode, XVII, 15 : L'analogie entre la dénomination de l'autel avec Gen., XXXIII, 20, se trouve chez Ibn Ezra à ce dernier endroit (II, 66 *b*). — L'étymologie de צץ, par הצץ « regarder » (II, 217 *b*) se trouve chez Ibn Ezra sur Exode, XXVIII, 36. — והובא, Lév., XIII, 2, au lieu de רבא est expliqué, III, 48 *a*, comme dans Ibn Ezra [5]. — Ibn Ezra trouve dans Lév., XIX, 2 et suiv., un parallèle avec le décalogue. Dans le Zohar, III, 84 *b*, le même parallèle est établi et amplifié par l'explication du fait que dans le Décalogue on emploie le singulier et ici le pluriel. — Ce qui est dit de la dénomination des animaux dans Lévit., XXII, 27 (III, 91 *b*), est une paraphrase de ces mots d'Ibn Ezra : נקראים על שם סופם. — L'explication philosophique (I, 197 *a*) du passage de Zach, XII, 1 (celui qui forme l'esprit dans l'homme), paraît écrite sous l'influence du commentaire d'Ibn Ezra. — La traduction de זכרנו, Ps., CXV, 12, par גוברין (III, 117 *b*) repose sur l'explication de Moïse ben Gikatilla citée par Ibn Ezra. — III, 157 *b*, les paroles de Kohelet, III, 19, sont expliquées comme propos des sots blâmés dans le verset 18, absolument comme dans Ibn Ezra [6]. — Une fois, une explication d'Ibn Ezra est reje-

[1] Zohar באתגלייא = I. E. בפרהסיא. Zohar דלא הוו עבדי באתגלייא שנשתתו בסתר ובדברים = I. E. לפני אלהים הוו עבדו ולא לפני בני נשא מכוסים שלא ידעם כי אם השם.

[2] אנכי מאן דאנא אבל עשו בכורך. I. Ezra a de même mot pour mot אנכי מי שאנכי ועשו בכורך. Raschi donne la même explication en d'autres termes אנכי המביא לך. Le Zohar invoque même ce motif que אנכי a un accent séparatif.

[3] Cf. aussi I. Ezra sur Gen., XXX, 27.

[4] I, 196 *a* : בגין לשלטאה דמכרזו קמיה הכי ; I. Ezra, והכריזו עליו כדי שיכירוהו. Le Zohar indique un second motif : « Pour rassembler partout le blé ».

[5] Ibn Ezra : הרואה בו אחד מסימנים אלו יכריחנו שיבא; Zohar : מאן דחמי ליה אתחייב לאקרובי קמי כהנא.

[6] Cf. encore I, 81 *b*, sur Gen., XII, 11 (הקריב transitif) ; I, 82 *b*, sur Gen., XII,

tée expressément, sur Ex., VII, 12, où I. Ezra avait expliqué que le changement des verges par les magiciens égyptiens n'avait pas eu lieu réellement et que ce n'était qu'une illusion des sens (וזאת הוא אחיזת עינים comme explication de בלהטיהם). C'est contre cela que s'élève II, 28 *a* : « R. Jose dit : Ne crois pas que ce que les magiciens ont fait ne fût qu'une apparence (בחיזו דעינו), car il est dit expressément de leurs verges qu'elles se transformèrent en serpents (ויהיו דייקא) [1]. »

D'autres autorités en exégèse biblique ont encore été utilisées par le Zohar; nous nommerons en premier lieu David Kimchi, dont le Zohar a emprunté certains passages de son commentaire sur Isaïe ; I, 96 *a-b*, sur Isaïe, V, 2 : ויעזקהו et שורק ; I, 107 *b*, sur XIV, 2; I, 74 *b*, sur LVII, 20 (paraphrase de l'expression כים נגרש). Ce qui est dit, III, 132 et s., sur דבר, Jérém., I, 6, peut être considéré comme résultant de l'explication de D. Kimchi. La remarque sur « Je choisis Jérusalem », I Rois, VIII, 16, au lieu de « je choisis David » (II, 198 *a*), est aussi de Kimchi.

Le fait que l'augmentation des lettres d'un mot en détermine la restriction du sens est prouvé, II, 164 *b*, par la forme אמינון (II, Sam., XIII, 20), qui serait le diminutif du nom d' אמנון. Cette observation paraît empruntée au dictionnaire de David Kimchi, où cette opinion est rapportée au nom de Joseph Kimchi [2]. La règle sur les diminutifs est rattachée, dans le Zohar, à une remarque sur עשתי עשר, ce nom de nombre contenant une lettre de plus et signifiant une unité de moins que שתי עשר [3]. Mais cette remarque est probablement empruntée au dictionnaire hébreu de Salomon Ibn Parchon [4].

20 (ויצר עליו) ; I, 145 *a*, sur Gen., XXVII, 36 (קרא) ; I, 194 *b*, sur Gen., XLI, 13 (תלה, השיב) ; II, 130 *a*, sur Nombres, XII, 1 (כושית) ; II, 65 *a*, sur Nomb., XXIV, 20 (ראש' גוים) ; III, 269 *a*, sur Deut., VI, 7 (ושננתם) ; II, 86 *b*, sur Psaumes, CII, 1 (רעטף). — Une remarque philosophique d'Ibn Ezra, dans le Commentaire sur Exode, XXXI, 2, a été trouvée par S. Sachs dans le Zohar, v. *Kerem Chemed*, VIII, 74.

[1] V. aussi II, 192 *a*, sur Exode, XXXIV, 4 : ויצר אותו בחרט לאו כמא דחשבין בני נשא דעביד ציורין במחוגה או במלה אחרא. Ce qui est contraire à l'explication d'Ibn Ezra, laquelle est aussi rapportée par Raschi en second rang. I, 170 *b*, le Zohar interprète suivant une étymologie originale גיד הנשה, Gen., XXXII, 33, dans le sens de l'explication rejetée par Ibn Ezra.

[2] A l'article איש, vers la fin : וכן דרך העברים להוסיף אותיות להקטין ובכל אתר דאתוון אתוספון כגוונא דא ; dans le Zohar : וכן האמינון אחיך אירו לגריעותא כגון האמינון אחיך. Cependant il est possible que le commentaire d'Ibn Ezra sur Kohéleth, XII, 6, ait servi de source au Zohar là où la même opinion sur les diminutifs est énoncée (aussi אמינון) au nom d'Adonim (Dounasch) b. Tamim, pour la renverser. V. *Abr. Ibn Esra als Grammatiker*, p. 82.

[3] II, 164 *b* : תוספת את וחושבנא בגריעו כגון עשתי.

[4] Art. עשת, *Mahberet*, éd. Stern, p. 51 *a* : ומזה אמרו רבותינו היתר כנטול דמי כי שתי עשר הם י"ב והוסיף עין והיו י"א. Sur un autre point où le Zohar se rencontre avec Ibn Parchon, voir plus haut, p. 40, n. 3.

Comme source exégétique du Zohar, on peut encore citer le commentaire sur le Pentateuque de Tobia b. Eliézer (*Lékah Tob*). Ce dernier observe, au sujet de Gen., XLIII, 29, que Benjamin est appelé « son frère, fils de sa mère », parce qu'il ressemblait à sa mère Rachel (שהיה דומה לאמו). Or, le Zohar dit la même chose plus longuement[1]. Le rapprochement avec les songes de Joseph du passage de Gen., XLII, 9 (I, 199 *b*) se trouve bien aussi dans Raschi, mais plus exactement dans le *Lékah Tob*. — Au sujet de l'exclamation de Jacob, Gen., XLIX, 18, le Zohar (I, 244 *b*) renvoie à Juges, XIII, 5; de même, *Lékah Tob*. — L'explication de שפי, Nombres, XXIII, 3, est empruntée presque littéralement au *Lékah Tob*, mais avec une combinaison originale des deux explications données dans cet ouvrage[2].

Stern a déjà signalé[3], en différents passages de son analyse, le fait que le commentaire sur le Pentateuque de Moïse Nachmanide a été utilisé par le Zohar.

Il faut encore faire entrer dans la catégorie des sources exégétiques du Zohar l'*Arouch* de R. Nathan, dont l'explication du mot תרפים, Gen., XXXI, 19, se retrouve assez exactement dans le Zohar[4].

Enfin, il faut encore mentionner le *Targoum* comme une source exégétique employée et citée expressément dans le Zohar. Dans le passage intitulé « Mystères de la Tora », I, 89 *a*, Onkelos est nommé comme traducteur de la Tora, Jonathan (b. Ouzziel);

[1] I, 202 *b* : מאי בן אמו דדיוקנא דאמיה הוה ביה והוה דמי דיוקניה לד׳ דרחל בגין כך כתיב...ויראו..... בן אמו.

[2] I, 169 *b* : מהו שפי יחידאי כמא דאת אמר שפיפון עלי ארח כהאי חיויא דאזל יחידאי וכמין עלי ארחין ושבילין. *Lekah Tob* : וילך שפי יחידי דבר אחר שפי כמו שפיפון עלי אורח שהיה קוסם ומנחש והיה נמשך על גחונו כנחש.

[3] Voir *Ben Chananja*, II, 458 (sur Gen., XI, 4; Zohar, I, 75 *a*); *B. Ch.*, II, 461 (sur Gen., XXIV, 1; I, 122 *a*); *B. Ch.*, III, 66 (considérations mystiques sur le lévirat, I, 187 *b*; Nachmanide sur Gen., XXXVIII, 8); *B. Ch.*, III, 268 (sur Nomb., XXII, 4, נכה; III, 198 *b*). Voir aussi Graetz, *Gesch. der Juden*, VII, 504 : « L'allusion à la triple génération trouvée par Nachmanide dans Job, XXXIII, 29, se trouve dans le Zohar, III, 216 *a*, 280 *b*, et plus fréquemment dans les *Tikunin*. » Au sujet des rapports du Zohar avec le commentaire sur le Cantique attribué à Moïse b. Nachman, mais qui est, en réalité, l'œuvre de son maître Ezra, voir Jellinek, *Beiträge zur Gesch. der Kabbala*, I, 39-45.

[4] I, 164 *b* : אמר ר׳ יוסי מאן תרפים אלא עכ״ם הוה ואמאי אקרי תרפים לגנאי הוה כמה דתנינן במקום התורף. Dans l'*Aruch*, תרף, II, est donné d'abord le passage talmudique cité dans le Zohar (*Sabbat*, 64 *b*), ensuite la Mischna *Aboda Zara*, II, 3 (29 *b*) לתרפות; suit l'explication : פירוש אלילים קרי לה תרפות לשון גנאי כמו תורפה של אשה מקום הטנופת; puis on cite le passage de *Pirke R. Eliézer* sur les תרפים. Le mot décisif prouvant l'emprunt est l'expression לגנאי, qu'on trouve aussi dans l'Arouch. Peut-être faut-il lire dans le Zohar aussi לשון גנאי. Du reste, l'étymologie même est empruntée au *Tanchouma* sur ויצא : למה נקראו תרפים לפי שהן מעשי תרף.

comme traducteur du « Mikra » c'est-à-dire des livres prophétiques [1]. Dans le Zohar même, III, 73 *a*, Onkelos apparaît comme un disciple de Hillel et de Schammaï, sans doute à la suite de son identification avec le héros de la célèbre anecdote du prosélyte et de la substitution de ces anciens maîtres à Eliézer et Josué dont Onkelos (Aquilas) fut le disciple. Une seule fois le Targoum de Jérusalem est utilisé, au sujet de Gen , I, 1 [2]; partout ailleurs, il s'agit du Targoum Onkelos. Les citations de ce dernier servent soit à fixer le sens d'une expression ou d'un verset [3], soit à confirmer une interprétation du passage biblique en question [4]. Ou bien le Targoum sert même de base à une interprétation parfois mystique. Le fait que l'expression עצרת, dans Nombres, XXIX, 35, est rendue dans le Targoum par כנישו, montre qu'Israël réunit sur lui, à la fête de la clôture, toutes les bénédictions, tandis que, suivant l'explication bien connue, tous les peuples participent aux bénédictions des jours précédents de la fête des Tabernacles (I, 64 *a*). La traduction de תם (Gen., XXV, 27) par שלים fournit une occasion à la représentation de la perfection de Jacob au sens mystique (II, 175 *b*). Les mots employés dans le Targoum pour rendre תהו ובהו montrent que les forces de la création existaient au début de celle-ci, quoique seulement à l'état latent (I, 46 *b*). — Le mot ירחשון pour ישרצו, Gen., I, 20, est interprété mystiquement (II, 177 *b*); de même, au sens mystique ענגא pour אד, Gen., II, 6 (I, 26 *a*) [5].

(*A suivre.*) W. BACHER.

[1] Sur מקרא, voir *Revue des É. J.*, XV, 113 ; XVI, 277. Voir encore la Consult. du Gaon Natronai, dans J. Müller, מפתח לתשובות הגאונים, p. 121 : אבל בדברי תורה ומקרא מחזיקין. V. aussi L. Blau, *Masoretische Untersuchungen*, p. 50.

[2] I, 145 *a* : פיה פתחה בחכמה ודאי דכתיב בראשית ברא אלהים בחוכמא. Dans le Targoum yerouschalmi, בראשית est traduit par כתרגומו.

[3] Voir III, 48 *a*, sur Gen., II, 5 ; I, 235 *a*, sur Gen., XLIX, 2 ; I, 154 *b*, sur Gen., XLIX, 3 ; II, 94 *a*, sur Exode, XXI, 1 ; II, 108 *b*, sur Exode, XXI, 3 ; I, 66 *a*, sur Exode, XXIV, 18 ; II, 219 *a*, sur Exode, XXX, 1 ; II, 63 *a*, sur Nomb., XI, 8 ; II, 178 *a*, sur Nomb., XII, 7 ; II, 239 *a*, sur Nomb., XXVIII, 2 ; I, 180 *b*, sur Deut., VII, 10 ; III, 47 *a*, sur Lév., XIII, 9 (avec étymologie du mot סגירו).

[4] Voir III, 183 *b*, sur Nomb., XXI, 5 ; III, 241 *b*, sur Nomb., XXIV, 1.

[5] II, 104 *b*, on cite comme targoum de ולא יסף, Gen., XXXVIII, 26 : ולא פסק, par erreur au lieu de ולא אוסף sous l'influence du targoum de Nomb., XI, 25, et Deut., V, 18, ainsi que de Raschi sur Gen., XXXVIII, 26. — II, 46 *b*, pour le targoum de ושלשים, Ex., XIV, 7, il y a ומזרזין, confusion évidente avec le targoum de וחמשים, Ex., XIII, 18. — I, 167 *b*, pour le targoum de מונים, Gen., XXXI, 7, le Zohar donne זרנין et, par suite, מונים est rapproché de מינים espèces et ע' מונים sont considérés comme les dix espèces de sciences magiques de Laban ; mais ce זרנין n'est qu'une faute de lecture pour דמנין. — Une remarque étrange est celle de III, 72 *a*, sur Gen., XXXVIII, 15 : כר כלתו היא דעלמא מתרגמינן ארר שצרייתא דעלמא היא. Il paraît que כלתו est mis en relation avec le verbe כָּלָה (Targ. שיצי).

GLOSES D'ABOU ZAKARIYA BEN BILAM

SUR ISAÏE

(SUITE[1])

כד

1 הנה י״י בוקק הארץ ובוהלק. פאעל מן דואת, אלמתלין ובולקה מן
מעני קול אלערב אבלקת אלבאב במעני פתחתה פכאנה אבאחהא ללאפאת[2]:
3 הבוק תבוק הארץ והבוז תבוז. אנפעאל מן דואת אלמתלין וכדלך הבוז
תבוז. וגוז פיהא אבו זכריא כונהא מן אלמעתל אלעין לוגודה בוקה ומבוקה
והמא אסמאן מתעתלא אלעין וחמלהמא אלי אלאפעאל אלתי הי מן דואת
אלמתלין אעני בוקק הארץ כי בקקום בוקקים אד כל פי עמוד אלקיאס[3]:

Chap. XXIV.

1. בוקק est le participe d'une racine géminée, et ובלקה a le sens de l'arabe *ablaqtu 'l bâba* : « J'ai ouvert la porte » ; c'est comme s'il avait livré le pays aux malheurs.

3. הבוק et הבוז sont tous les deux le nifal de racines géminées. — Abou Zakarya a reconnu comme possible que ces mots soient d'une racine à seconde radicale faible, parce qu'il a trouvé בוקה et מבוקה (Nahum, IV, 11), qui, tous deux, sont des noms à la seconde radicale faible. Si on rapporte ces deux mots aux verbes à racine géminée, je veux dire ביקק (V, 1) et בקקים בוקקים (Nahum, II, 3), cela rentrera dans la catégorie de l'analogie.

[1] Voyez *Revue*, t. XVII, p. 172 ; t. XVIII, p. 71 ; t. XIX, p. 84 et t. XX, p. 225.

[2] C'est un des sens donnés par Ibn Djanah, *s. v.*

[3] Hayyudj (D., p. 153 ; N., p. 106) mentionne הבוק et תבוק sous la racine בקק, en disant que ces deux formes « peuvent bien être de cette racine » ; d'où l'on peut conclure qu'à première vue, elles ont pu être rangées parmi les verbes à seconde radicale faible, mais Hayyudj ne donne pas la racine בוק, comme cela est attesté par Abulwalid, *Ous.*, *s. v.* בוק. Quoi qu'il en soit, l'opinion citée par Ben

7 אבל תירוש. מענאה אנקטע ומא קיל מנה פי אלארץ פהו פי מעני אלכלא
מתל ויאבל חיל וחימה וגירה: 9 ימר שכר לשתיו. אצלה ימרר פעל מסתקבל
כפיף מן מעני אלמראר: 11 ערבה כל שמחה. גאבת ואצלה אלגרוב ומנה
הנה נא רפה היום לערוב: 12 ושאיה יכת שער. אלכוא והדם אלמבאני ויכת
מז אלתקיל אלמזיד אלהא מתל יגד מן הגיד ויצג מן הציג ואצל מענאה מז
וכתתו הרבותם ופי כלאם אלאולין אן שאיה היואן ירכ אלמואצע אלכאליה
דכרוא דלך פי נזיקין[1] וקאל בעצהם אנה ראה. ולרבנו האיי ז"ל קאל פי
אלתלמוד אן אלארצה דויבה ביצא תקרץ אלכשב תשבה אלנמל תטהר פי
איאם אלרביע פי אלביות אסמהא שאיה ובלנבטי תסמי סרופא[2]: 15 על כן
באורים כבדו י"י. אלגזאיר אלתי כאנהא מתטאמנה פי מואצעהא והו גמע באור
כשדים[3]: 16 ואמר רזי לי רזי לי אוי לי. אצלה מן אלהזאל[4] ויריד אלמצאיב ואלדואהי:
19 רעה התרועעה. מצדר מזיד אלהא לאנה מתל פור ומוט אללדין יליאנה

7. אבל, c'est-à-dire : il a été retranché ; partout où ce verbe se trouve appliqué à la terre, il a le sens d'être vide, comme dans Lam., II, 8, et ailleurs.

9. ימר est pour ימרר, verbe au futur de la forme légère, dans le sens d' « être amer ».

11. ערבה : « elle a disparu » ; son sens primitif est la disparition du soleil, comme on le voit par le verset de Juges, XIX, 9.

12. ושאיה וכו' : « La ruine et la démolition des bâtiments ». יכת est une forme hofal, comme יגד (Gen., XXII, 20), et יצג (Ex., X, 24) ; le sens primitif de ce mot est celui de וכתתו (Is., II, 4). Les docteurs disent que שאיה est le nom d'un animal qui dévaste les endroits inhabités ; il est mentionné dans Nezikin et un des docteurs dit même qu'il l'a vu. Rab Hay dit, dans le Talmud, que le *ardat* est un petit insecte blanc qui ronge les poutres, et ressemble à la fourmi ; il apparaît au printemps dans les maisons et il s'appelle שאיה ; on l'appelle en nabatéen סרופא.

15. באורים, les îles qui sont comme enfoncées à leur place (loin du bouleversement général) ; c'est le pluriel de אור (Gen., XI, 28).

16. רזי. Le sens primitif du mot est « maigrir », il entend par là les accidents et les malheurs.

19. רעה est un infinitif où le *hê* est explétif, car il est comme פור

Bilam est plutôt celle d'Abulwalid que celle de Hayyudj. — Comme la citation de בוקק הארץ ne se trouve ni chez l'un ni chez l'autre, nous pensons qu'à והמלהמא commence l'opinion personnelle de Ben Bilam et qu'il faut changer אל דאכל en כל.

[1] Baba Kamma, 21 *a*, 97 *a*. D'après Raschi il n'est pas question dans ces passages d'un animal, mais d'un *sched*.

[2] En arabe, en effet, le mot כרפה a ce sens.

[3] Voir Ibn Dj., *Ous.*, c. 28, l. 25, qui peut servir de commentaire à ce court résumé de Ben Bilam.

[4] Ainsi Ibn Ezra, מגזרת רזון.

ואלמעני מן אלארתצאץ: פור התפוררה. אלאצל מעתל אלעין י״י הפיר עצת גוים. וצועף פיה אללאם ומתלה פי אלתצעיף תתמוגגנה ותרגמתה אלכסר ואלפת ומנה אתה פוררת בעזד ים ויסמון אלאולון אלפתאת פירורין קאלוא פירורין שאץ בהן כזית מותר לאכדן ביד: 20 והתנודדה כמלונה. תצטרב ותהתז אהתזאז אלכימה אלמצנועה לחארס אלמקתוה והי עלי אלאכתר מן אלעשב אליאבס.

כה

2 כי שמת מעיר לגל קריה בצורה למפלה ארמון זרים מעיר לעולם לא יבנה. מן תקדירה כי שמת עיר לגל אי געלת אלעמארה רגמאת כאליה והדף אלפעל ארמון זרים והו הסירות או מתלה לאן אלכלאם לא יתם אלא בה כקולה הנאך הנה דמשק מוסר מעיר במעני אנך אזלת אלקצור מן רתבתהא מן אלתשיד לא תבני אבדא: 4 כזרם קיר. אצלה מן אלמאיע ואסתעארה ללהדם כמא ביינת לך פי והגרתי לגי אבניה ואיצא הוא יערף מזבחתם הדא אכתיארי פיה עלי אן אישתקה אנאס מן וערפתו מגאזא פי אל הדם: 5 זמיר עריצים יענה. יצעף

et מוט, qui le suivent. Le sens est « être broyé ». — התפוררה. La racine a la seconde radicale faible comme הפיר (Ps., XXXIII, 10), la troisième radicale a été redoublée, comme תתמוגגנה (Amos, IX, 13). Le mot se traduit par « casser, mettre en morceaux » et de là vient פוררת (Ps., XXXIV, 13). Les docteurs nomment les miettes פירורין, comme dans ce passage : « les פירורין qui n'ont pas la grandeur d'une olive peuvent être détruites ».

20. כמלונה, והתנודדה : « Elle sera battue et agitée comme est agitée la hutte » qui est faite pour le gardien d'un champ de courges ; généralement cette hutte est faite d'herbe sèche.

Chap. XXV.

2. ... כשמת. מעיר équivaut à עיר : « tu as transformé les lieux habités en monceaux de pierres abandonnés ». Devant ארמון manque un verbe tel que הסירות; car ainsi seulement la phrase est complète, comparez Isaïe, XXII, 1, où l'on trouve מוסר. Le sens est : « Tu as fait descendre les châteaux de la hauteur qu'ils occupaient ; ils ne seront jamais reconstruits ».

4. זרם s'applique primitivement à un liquide ; il est employé métaphoriquement pour la démolition, comme je te l'ai exposé à propos de והגרתי (Michée, I, 6). J'adopte la même explication pour יערף מזבחותם (Osée, X, 2), bien que quelques personnes l'aient dérivé de וערפתו (Exode, XIII, 13), « briser la nuque », pris au sens figuré.

5. זמיר וכו׳ : « La voix élevée des puissants s'affaiblira ».

נשיד אלאקויא[1]: 6 שמנים ממחים. מנסובה אלי מוח יריד אנהא אדהאן סמינה רטבה תשבה אלמך פי אלדסומה ואן כאן ממחים פי אלאצל מעתל אללאם פהו מע דלך מן מעני מוח ולא אסוג מן קאל פיה אדהאן מכתברה מן קול אלאולין ז״ל מומחה לרבים אד הו קול בעיד ולא פאיד פי כונהא מכתברה ללמעני אלדי קצד אליה אלנין[2]: שמרים מזוקקים יריד מזקקים משמרים אי אנהא צאפיה מכלצה מן אלדרדי ואלעכר: 7 ובלע בחר הזה פני הלוט הלוט על כל העמים. אלאשארה אלי וקיעה סנחריב יריד אן סתר אלעאפיה אלממדוד עליהם יקוצה ויכשפה ענהם. והלוט אלאול אסם ואלתאני צפה עלי זנה הדר הטוב הזה. והמסכה הנסוכה מן הדא אלנמט יריד אלטלאל אלואקי להם והנסוכה צפה מן באב עצום ערום. והדה אלצפאת פאעלה פי אלאעראב. ויעתקד אבו זכריא[3] פי הלוט אלתאני אנה פעול אי מפעול ולא יסתקים פי אלתרגמה אלא מא דכרתה לך פאפהם: 10 כהדוש מתבן במו מדמנה. פסר פיה כדרס אלתבן פי מוצע מטרח אלזבל וכהדוש מצדר פי אלאנפעאל: 11 כאשר יפרש השוחה לשוחות. מענאה אלעום ומנה קיל מי שחו: והשפיל גאותו עם ארבות ידיו. פסר פיה פי מעטם אמאכנה ואעתקד פיה אלאלף זאידה[4]:

6. ממחים est mis en rapport avec מוח; il veut dire que ce sont des huiles grasses, humides, ressemblant à la moelle, tant elles sont grasses; bien que ממחים ait une racine à la troisième radicale faible, il vient néanmoins du sens de מוח. Je n'admets pas qu'on l'explique par huiles affinées, du mot מומחה employé par les docteurs (*Sanhédrin*, 5 *a*), car c'est une opinion forcée, et il n'y a rien à tirer du sens d'affiné pour l'idée qu'a en vue le texte. — שמרים מזקקים : « purifiés de la lie » ; c'est-à-dire qu'elles sont claires et purifiées de la lie et du sédiment.

7. ובלע Il fait allusion à la défaite de Sanchérib. Il veut dire qu'il va défaire et enlever le voile du salut qui est étendu sur les Assyriens. Le premier הלוט est un nom, le second un adjectif, d'après la forme de הטוב (Deut., III, 25). המסכה הנסוכה est formé de la même manière, « l'abri qui les protégeait ». הנסוכה est un adjectif de la forme עצום, ערום, et ces adjectifs ont la valeur d'un participe actif. Abu Zakarya croit que le second הלוט est un *paûl*, c'est-à-dire un participe passif, mais la traduction ne permet que ce que nous venons de dire. Sache-le.

10. כהדוש... On a traduit ces mots : comme on foule la paille dans l'endroit où l'on jette le fumier, et כהדוש est l'infinitif du nifal.

11. השוחה. Le sens est nager ; d'où שחו (Ez., XLVII, 5). — ארבות ידיו a été traduit « dans la plupart de ses endroits », et l'alef est explétif.

[1] Ibn Ezra suit la même exégèse, tandis que Ibn Djanah est d'accord avec Saadia, et traduit : « il proclamera la destruction des injustes. »

[2] Cette opinion est celle d'Ibn Djanah, *Ous.*, c. 370, l. 24.

[3] Ed. Nutt, p. 47.

[4] Voy. Ibn Dj., *Ous.*, c. 67, l. 16.

כו

3 יצר סמוך תצר שלום שלום. תקדירה ליצר סמוך אליך אלמעני אן מן אסנד אליך מן כלקך פאחפט להם אלסלאמה פהם ואתקון בך. ובטוח הנא אסם אלפאעל מתל השכוני באהלים וגירה ואלאולון כתירו אלאסתעמאל להדה אלבניה פי קולהם רכוב על החמור ארוס[1] וגירהמה כתיר פי כלאמהם: 6 תרמסנה רגל רגלי עני פעמי דלים. רגלי עני בדל מן רגל אלמתקדם והדא בדל אלעאם מן אלכאץ: 9 אף רוחי בקרבי אשחרך. אי בעוד רוחי בקרבי: 11 אף אש צריך תאכלם. תקדירה אף צריך אש תאכלם: 12 י"י תשפות שלום. אצלה אלתרתיב משתק מן שפת הסיר הגדולה: 14 רפאים בל יקומו. לא יליק בהאן יכון אלא מתל מתים ופי איוב הרפאים יהוללו: 16 י"י בצר פקדוך צקון לחש מוסרך למו. תרגמתה אללהם אנהם דכרוך פי צרהם וצ׳קתהם ונתוא לטיף תאדיבך להם. צר אסם אלצר מתל צר ומצוקה. ופקדוך מתל וי"י פקד את שרה אלדי הו אלאפתקאד ואלטלב. וצקון פעל מאץ מעתל אלעין ואלנון מזידה מתלהא פי לא ידעון אבותך והו מגאז פי אלהינמה באלכלאם כמא קאל ואשפד

Chap. XXVI.

3. ...יצר. C'est comme s'il y avait: ליצר סמוך אליך, et le sens est: A celles d'entre tes créatures qui s'appuient sur toi garde la paix ; car ils ont confiance en toi. בטוח ici est un participe actif, comme השכוני (Juges, VIII, 11) et d'autres. Les docteurs emploient fréquemment cette forme, comme ils disent רכוב, ארוס.

6. רגלי עני. רגלי est une apposition du mot רגל qui précède, en substituant le général au particulier.

9. אף est pour בעוד (tant que).

11. אף אש צריך תאכלם est pour אף צריך אש תאכלם, « même tes ennemis, le feu les consumera ».

12. תשפת. Le sens primitif est « arranger », ce mot dérive de שפת (II, Rois, IV, 38).

14. רפאים. Il faut absolument que ce mot soit ici l'équivalent de מתים, comp. Job, XXVI, 8.

16. ...יי. La traduction est : O Dieu, ils se sont souvenus de toi dans leur malheur et dans leur détresse, et ils se sont épanchés sur la douceur de la correction que tu leur as infligée. צר a le sens de malheur, comme dans Job, XV, 24; פקדוך signifie « se souvenir » et « chercher », cf. Gen., XX, 21 ; צקון est le parfait d'un verbe à la deuxième radicale faible, et le nom est explétif, comme Deut., VIII, 16 ; le mot צוק signifie au figuré « parler bas », comme le verbe שפך I Sam., I, 15, et Ps., CII, 1, qui est analogue à צוק, dans le sens de

[1] Pour l'actif אורס.

את נפשי לפני י"י ואיצא ולפני י"י ישפך שיחו וצוק וישפך מתגאנסאן פי צבּ אלמאיעאת אמא שפך פמשהור וצוק פי קולה וצור יצוק עמדי פלגי שמן ופי לסאן אלערב יקולון ללמסתרסל פי כלאמה ספאך. פהדא מן עגיב אלאתפאק בין האתין אללגתין[1]: 20 וסגר דלתך בעדך. לו כאן קבל אלאצאפה מן באב ארץ לכאן דלתך עלי זנה כי ארצך שחת או באלחרק מתל ועל ספרך לכנה לא שך כאן עלי זנה שלל ודבר ורבמא אשאד כאן מן באב ארץ: חבי כמעט רגע. קיל אנה אסם פי מוצע אלאמר ורבמא כאן עלי תאנית אלגמאעה לאן עם ואן כאן לפטא מפרדא פהו יגמע גמאעה קום[2].

כז

1 על לויתן נחש בריח ועל לויתן נחש עקלתון והרג את התנין אשר בים. זעם אבו אלוליד אנה ישיר בקולה לויתן נחש בריח אלי אלגוהר ומתלה קאל פי נחש עקלתון תשביהא להדה אלמואצע אלתי הי תקאטע אלדואיר כדה אלחיואנאת וגנס הדא בקולה יפקוד י"י על צבא המרום במרום ועל מלכי האדמה על האדמה[3] והדא אלקול לא יסוג לקאיל אן יקולה אלא אן ידעי

« verser des liquides ». שפך est connu ; pour צוק, comparez Job, XXIX, 6. Les Arabes appellent l'homme qui se laisse aller à de longs discours *saffâḳ* (bavard), et c'est une des étonnantes concordances entre les deux langues.

20. דלתך. Si דלתך était, avant d'avoir un suffixe, de la forme ארץ, il faudrait דַלתך comme ארצך (Is., XIV, 20), ou דלתך avec hireq, comme ספרך (Ps., XXXIX, 16) ; mais il est sans doute du type דבר, שלל. Peut-être est-ce une forme irrégulière du type de ארץ. — חבי est un nom à la place de l'impératif, ou peut-être est-ce le féminin (de l'impératif) pour désigner un collectif, car עם, tout en étant un singulier, comprend une collection de personnes.

Chap. XXVII.

1. ...על לויתן. Abulwalid a cru que לויתן נחש בריח désigne le dragon, et que נחש עקלתון a le même sens, par la comparaison des points qui sont l'intersection des sphères avec ces animaux ; il a mis en rapport ce verset avec le verset d'Isaïe, XXIV, 21. Cette opinion ne peut être émise que par celui qui prétend être soit un prophète, ce qui est inadmissible à notre époque, soit un devin, qui tantôt trouve

[1] Cette exégèse est empruntée à I. Dj., *Ous.*, *s. v.* לחש et שפך. Elle est contraire à l'accentuation.

[2] La première explication est celle de Hayyudj, *s. v.* חבה, la seconde appartient à Ibn Djanah.

[3] Jehuda ibn Bilam résume imparfaitement l'opinion d'Ibn Djanah, *Ous.*, *s. v.* ברח.

אחד אמרין אמא אלוחי והו מתעדּר פי וקתנא הדּא ואמא אלתכהן וקד יציב
ויכּטי לאן אלנץ מאחר אלמקצד אנה פי מלוך אלאמם שבהם באלחיאת
אלבריה ואלבחריה עלי מא יפעלה כתירא פאי טריק הנא לתקאטע אלאפלאך
אם אי פאיד למטאלבתה סימא לא אבאלסיף אלקוי אלעטים אלמאץ אן הדה
מן אלאכתראעאת אלבשעה: 2 ביום ההוא כרם חמר ענו לה. חמר הנא אסם
אלכמר וגא ענו באלתשדיד ואן כאן תפסירה גנא ומנה קיל על מחלת לענות:
3 פן יפקד עליה. פסר פיה מר יצחק בן מר שאול רחמה אללה כילא יסקט
ורקהא[1]: 4 אפשעה בה. מענאה אלכטו אי אלמשי ומנה קיל כי כפשע
ביני ובין המות ויקול אלאולון שלש פסיעות: 7 הכמכת מכהו הכהו אם
כהוג הרוגים הורג. צרף אבו אלוליד מכהו אלי אלמפעול קאל אנה מתל
הרוגיו אלתאלי לה[2] ולקאיל אן יעכס עליה אלקצה ויקול לה לם לם תצרף
הרוגיו אלי מעני אלפאעל אלדי בה צדר אלפסוק והוא מכהו וקד פסר פיה אן
מכהו הם אלמצריין והרוגיו הם אלכנעאניין ואן געל אלפסוק כלה עלי אמה
ואחדה בעינהא פחינד ינסאג קול מן יצרב אלנצף אלאול מן אלפסוק עלי
אלתאני או אלתאני עלי אלאול: 8 בסאסאה בשלחה תריבנה. פסר פיה
צאע בצאע אי יכאל להם מתל מא כאלוא וידאנון כמא דאנו ואלתקדיר סאה

juste, tantôt manque le but. Mais l'intention du texte est claire, il s'agit des rois des nations, qu'il compare aux serpents de terre et de mer, comme fait souvent le prophète. Que viendrait faire ici l'intersection des sphères, et quelle utilité y aurait-il à ce que Dieu les poursuive, surtout avec le glaive fort, grand et tranchant ? Certes, ce sont là des inventions absurdes.

2. חמר ici est le nom du vin, et ענו a ici un dages bien qu'il se traduise par « chanter », comme Ps., LXXXVIII, 1.

3. פן יפקד עליה. Mar Isaac ben Mar Saül, que Dieu lui soit miséricordieux, traduit : De peur que son feuillage ne tombe.

4. אפשעה signifie « faire un pas », c'est-à-dire marcher, de là vient פשע (I Sam., xx, 3) et dans le langage de nos docteurs פסיעה (*Yoma*, 53 *a*).

7. מכהו. Abulwalid interprète מכהו comme un participe passé, pour qu'il soit semblable à הרוגיו, qui le suit. Mais, si l'on veut, on peut retourner contre lui la proposition en lui demandant : pourquoi n'as-tu pas donné à הרוגיו le sens du participe actif comme מכהו qui est le commencement du verset ? On a déjà expliqué que מכהו se rapporte aux Égyptiens, et הרוגיו aux Cananéens. Mais si l'on applique tout le verset à une seule et même nation, alors il est permis de conformer la première partie du verset à la seconde, ou la seconde à la première.

8. בסאסאה. On a traduit ce mot par « mesure pour mesure », c'est-à-dire on les mesurera comme ils ont mesuré et ils seront jugés

[1] Ce passage est emprunté à Ibn Djanah, *Ous.*, c. 581, l. 6.
[2] *Luma*, p. 310, 2.

בסאה והדא אללפט מן אלמשכל אלעויין אלדי לא מגאל פיה: הגה ברוהו הקישה ביום קדים. פעל מאץ ומנה קיל הגו סיגים מכסף ומענה אלאזאלה. ווהם פיה אבו זכריא[1] ואדכלה פי מעני והגיתי בכל פעלך ולים מנה בוגה[2] 9 כאבני גר מנפצות. הו אלגיאר ופי אלנבטי על גירא די כתל חיכלא פקד תקארבת אלתלת לגאת פיה כמא תרי: 11 גשים באות מאירות אותה. מענאה אלאשעאל מן ולא תאירו מזבחי חנם והו פאעל מן אלתקיל אלמזיד אלהא וקד גלט מן פסרה מן אלגנא וטן אנה מתל אריתי מורי ואלפרק בינהמא לא יגהלה אלא אלמוצוף פי אלפסוק בעינה אעני כי לא עם בינות הוא[3]: 12 משבלת הנהר ועד נחל מצרים. תיאר אלפראת ומתלה אל תשטפני שבלת מים. ויפסר אלמפסר פי נחל מצרים ואד אלעריש והו עלי נחו [תלת מנאזל מן מצר פי מריק אלשאם:

כח

1 הוי עטרת גאות שכרי אפרים וציץ נבל[ו] צבי תפארתו אשר על ראש גיא שמנים הלומי יין. קולה וציץ נבל צבי תפארתו אנמא הו עלי מא

comme ils ont jugé, et le mot équivaut à סאה בסאה. C'est un des mots difficiles et obscurs dont il n'y a rien à faire. — הגה, est un passé, de là vient הגו (Prov., xxv, 4), et ce mot signifie « enlever ». Abu Zakarya s'est trompé et a donné le sens de והגיתי (Ps., lxxvii, 13), mais il n'en dérive aucunement.

9. גר. En arabe גיאר (la chaux); en chaldéen on trouve גירא (Dan., v, 5), les trois langues s'accordent donc, comme tu vois.

11. מאירות signifie « allumer » dans le même sens que תאירו (Mal., i, 10); c'est un participe actif du hifil. Celui qui l'a expliqué dans le sens de « cueillir » en comparant ce mot à אריתי (Cant., v, 1) s'est trompé. Mais la différence entre ces deux versets n'est ignorée que par celui qui est désigné dans le verset même par ces mots : Car ce n'est pas un peuple intelligent.

12. משבלת הנהר : « Depuis les flots de l'Euphrate »; comparez Ps., lxix, 16. Le traducteur (Saadia) rend נחל מצרים par Wad- el arisch. Ce wâdi est à environ trois étapes de l'Égypte sur le chemin de la Palestine.

Chap. XXVIII.

1. ...הוי. Ce verset est écrit par rapport à ce qui arrivera plus tard, savoir la chute du royaume, la disparition de la gloire et l'af-

[1] Nutt, p. 73.
[2] La critique de Ibn Bilam se trouve déjà chez Ibn Dj., *Opuscules*, p. 127.
[3] L'exégète aussi durement blâmé n'est autre que Saadia.

סיאול אליה[1] אמרהם מן זואל אלמלך וסקוט אלגאה ואנחטאט אלעזה וזצ
רווכהם אנהא אודיה אלאדהאן לכתרה אסתעמאלהם ללטיב ואנהם מרצא מן
סורה אלכמר עלי מא קאל סלימאן הכוני כל חליתי הלמוני כל ידעתי והלומי
מפעול: 2 כזרם ברד שער קטב. כאלסיל אלנאשי מן אלברד לאנה אקוי
ואסרע נפוד̇א ומעה אלעצף ואלהתף. וקולה הניח לארץ ביד צפה לאסקאטה
מתל אלאבניה אלי אלארץ בקוה. 3 ברגלים תרמסנה עטרת גאות שכורי
אפרים. אלוגה תרמס אד הו אכבר ען עטרת ואחדה ולמא כאן אלמעני אלגמע
געל לה פי אלאכבאר ענה עלאמה: 7 שגו בראה פקו פליליה. סהוא ען
אלוחי ואצעפוא אלעלם ורואה הנא אסם לא פאעל[2]. ופקו משתק מן יחזקום
ולא יפיק אלדי תפסירה לא ינחל: 9 גמולי מחלב עתיקי משדים. אסקט
אלמים עלי גיר אלאצאפה והמא צפתאן ותפסיר עתיקי מנקולון מן ויעתק משם:
10 כי צו לצו קו לקו. אסמא נאקצה אללאמאת ואלמראד בהא כפי:
15 ועם שאול עשינו חזה. אתכדנא טליעה[3]. וחזה אסם לא פאעל מתל
שגו ברואה וגירה: שוט שוטף כי יעבור. יריד בה אפה האלה או בלא

faiblissement de la puissance. Il décrit les têtes des Éphraïmites comme des vallées d'huile, parce qu'ils emploient beaucoup de parfums, et eux-mêmes comme malades par l'ivresse du vin; comp. Prov., XXIII, 35 où הלמוני est parallèle à הכוני; הלומי est un participe passif.

2. ...כזרם : « Comme un torrent qui est produit par la glace », parce qu'il est plus puissant et d'une course plus rapide, et il est accompagné de violence et de dévastation. — ...הניח. Ce mot désigne son action de faire tomber (Éphraïm) à terre par force comme des constructions.

3. תרמסנה. Il devrait y avoir תרמס, puisque le verbe se rapporte à עטרת, qui est un singulier, mais comme le mot a un sens collectif, on a donné le signe du pluriel au verbe.

7. ...שגו : « Ils ont négligé la prophétie », et ils ont eu une science faible ; ראה est ici un substantif et non un participe ; פקו a ici le même sens que le verbe a dans יפיק (Jér., x, 4), qui signifie « il ne se détache pas ».

9. גמולי. Le mem du pluriel manque, sans qu'il y ait annexion, les deux mots sont des qualificatifs, et, עתיק signifie « écartés » dans le sens de ויעתק (Gen., XII, v. 8).

10. צו et קו sont des noms où les troisièmes radicales manquent : le sens de ces mots n'est pas clair.

15. עשינו חוזה : « Nous avons choisi une avant-garde » ; חוזה est un nom et non un participe actif, comme ראה et d'autres. — ...שוט. Un malheur qui arrive ou une épreuve qui passe.

[1] Ms. אלי.
[2] C'est l'opinion d'Ibn Djanah, *s. v.*
[3] C'est-à-dire : « pour nous avertir de l'approche de la mort » ; cf. Ibn Djanah, *Ous.*, *s. v.*

מגתאז[1]: 16 הנני יסד בציון אבן. אסם אלפאעל ולא תנכר מגי אסם אלפאעל עלי לפט אלפעל אלמאיץ פאן גמיע אלאפעאל אלמאצ̇יה אלמעתלה אלעינאת לא תמתנע אן תכון אסמא אלפאעלין מתל איש שם לו שם את ירושלים סף רעל וכדלך קם וקם וגירהא: אבן בוחן. חגר הצין יריד אנה פי מוצע חצין מניע: מוסד מוסד. אלאול אלמכפף אסם אלאסאם זנתה מפעל מתל מושב ומורד ואלתאני מפעול מן אלתקיל אלמזיד ומתלה גא[2] משדדא איצא עם אלון מצב וגלט אבן גקטילה פיה אד קאל אלאול מפעול ואלתאני מצדר פאן הדא אלאעתקאד תאביה אללגה ואלמעני גמיעא ואדא אעתברת מוצעהמא לם יכף עליך גלטה פיהמא ולולא מלאפה אלתטויל לבינת דלך לכני אתק בפהם מן שד אקל שי מן הדא אלפן פאנה ינכר קולה גמלה: 17 וסתר מים ישטופו. מקלוב ואלתקדיר ומים ישטפו סתר אי ואלמיאה תגרף אלסתר אלמטנון בה אנה יחגבהם ען אלבלא ותרך אן יצ̇יף אלי סתר שקר כמא פעל פי מחסה כזב והו אלמקדם פי קולה ובשקר נסתרנו אי אלסתר אלזורי אלדי טננתם אנכם תנסתרון בה תגרפה אלמיאה פתגרפון[3]: 18 וכפר בריתכם את מות. ויפסל אלעהד אלדי אתכדתם מע אלמות יריד קולהם כרתנו ברית את

16. יסד est un participe actif, et tu n'ignores pas que le participe actif se présente sous la forme des parfaits, puisque tous les parfaits des verbes à deuxième radicale faible peuvent être des participes comme שם, I Sam., xv, 2, à côté de שם, Zach., xii, 2, de même קם (qui peut être parfait et participe) et d'autres. — אבן בחן : « Une pierre fortifiée » ; c'est-à-dire qui est dans un endroit fortifié et inaccessible. — Le premier מוסד est le nom des fondements, de la forme מפעל, comme מושב et מורד, et le second le participe passif du hifil ; on trouve de même, avec un dagesch, מצב (Juges, ix, 6). Ibn Gigatillà a commis une erreur en disant que le premier מוסד est un participe passif, et le second un infinitif, car une telle opinion est contraire à la grammaire et au sens. Et, si tu te rends compte de la place de ces deux mots, son erreur te sera manifeste. Et si je ne craignais pas d'être trop long, je l'expliquerais ; mais j'ai confiance dans l'intelligence de quiconque possède la moindre connaissance de cette matière, car il repoussera complètement cette opinion.

17. וסתר. Il y a une inversion, et cela équivaut à : ומים ישטפו סתר, c'est-à-dire « les eaux emporteront l'abri, par lequel ils croyaient pouvoir se garantir du malheur ». Il a négligé d'annexer à סתר le mot שקר, comme il l'a fait pour מחסה כזב ; mais ce mot se trouve dans la phrase qui précède : ובשקר נסתרנו ; l'abri trompeur sous lequel vous avez cru pouvoir vous cacher, les eaux l'emporteront et vous serez vous-mêmes entraînés.

18. ...וכפר : « Le traité que vous avez conclu avec la mort sera rompu » ; il fait allusion à ce qu'ils avaient dit : « Nous avons conclu

[1] Ces mots obscurs désignent-ils deux situations différentes ?
[2] Ms. רגא.
[3] Ms. פתגרשפון.

מות והו פעל לם יסם פאעלה מן לא תוכלי כפרה והו אלרהן ואלפסך:
והזותכם את שאול לא תקום. ואלטליעה אלתי טננתם אנכם געלתמוהא
מגדרה באלאפאת לא תתכת: 20 כי קצר המצע מהשתרע. קצר אלפראש
מן אלסבוג. אצל מצע יצע מתל מדע מן ידע אנדגמת אליא פי אלצאד
פאיתדת. ומהשתרע מצדר אפתעאל ומנה קיל שרוע וקלוט יריד אלמסתרלי:
והמסכה צרה כהתכנם. פי מעני אלקסם אלאול מן אלפסוק ואלכאף פי אלמצדר
כאף אלמקארבה אי ענד אלאנצמאם תחתהא צאקת[1]: 21 כי כהר פרצים.
ישיר אלי וקעה דוד פי אלפלשתים כקולה ויבא דוד בבעל פרצים ויכם שם
דוד וישיר בקולה בעמק בגבעון ירגז אלי וקעה יהושע באלמלוך אלכמסה
אלמתצאפרין עליה ופיהא וקפת לה אלשמס ויריד בקולה לעשות מעשהו זר
מעשהו ליצנע אמרא לם יעהד מתלה גריבא שאדא. קדרה אבן גקטילה פי מן
הו זר מעשה יעני אלפסאד ולם יסתתכת אכר אלפסוק אלדי ידל עלי גיר
מא קאלה והו לעבד עבודתו נכריה עבודתו והו מצרוב עלי אלאול והו
יריד בה בדע מן אלעקובה לם יעמל מתלהא והי אשארה אלי וקיעה סנחריב
אלדי אהלך פיהא קפה אלף אמיר בחרק נאר פי אקל מא יכון מן אלזמאן:

un traité avec la mort » (verset 15); כפר est le passif de la forme כפרה (Is., XLVIII, 11), et ce verbe signifie « laver, rompre ». — ...וחזותכם : « Et l'avant-garde que vous avez cru établir pour vous garantir des malheurs ne subsistera pas. »

20. ...כי קצר : « La couverture est trop courte pour traîner »; la racine de מצע est יצע, comme מדע vient de ידע. Le yod a été inséré dans le צ qui a un dagesch. השתרע est un infinitif hitpael, dans le sens de שרוע (Lév., XXII, 23), qui désigne celui qui traîne la jambe. — ...והמסכה. C'est le même sens que dans la première partie du verset. Le kaf qui se trouve avant l'infinitif est le kaf de proximité, c'est-à-dire lorsqu'on se réunit sous la couverture, celle-ci est trop étroite.

21. ...כי כהר. Il fait allusion par ce mot à la bataille de David contre les Philistins, comme cela est raconté dans II Sam., V, 20, et, par le mot בעמק בגבעון, à la bataille de Josué avec les cinq rois ligués contre lui; c'est à cette occasion que le soleil s'est arrêté pour lui; et, par le mot זר מעשהו, il entend : « pour faire une chose comme on n'en avait jamais vu de si étrange et de si anormale ». Ibn Gigatilla lui donne la valeur de « celui dont l'action est étrange », c'est-à-dire le pécheur; il n'a pas examiné la fin du verset qui indique autre chose que ce qu'il a dit et c'est לעבד עבודתו נכריה עבודתו, parallèle au membre de phrase précédent. Il a en vue un châtiment nouveau, comme il n'en avait jamais été infligé, et c'est une allusion à la chute de Sennachérib, où 185,000 hommes périrent brûlés par un feu, dans le moindre temps possible.

[1] Cf. Ibn Ezra, *ad l.*, 28.

22 כי כלה ונחרצה. אסם דלתה אלנון וקד דכרת מתלה: 24 יפתח וישדד
אדמתו. פי מעני תכריב אלארץ ולה צאחב פי איוב אם ישדד עמקים אחריך
ופי תרי עשר ישדד לו ועקב פעל מסתקבל מן אלתקיל אלמשדד: 25 והפיץ
קצח. פסר פיה אלשוניז: וכמון זרוק. משחור: ושם חטה שורה. פסר פיה
בטעזל ומא יריד אלא מגדארא מא מן אלארץ ילצח באלחנטה וכדלך יעלם
ללשעיר איצא מכאנא כקולה ושערה נסמן וכתירא מא תבמי אלאולון אלעלאמה
סימן והו עלי זנה נלחם ונשבע[1]: וכסמת גבלתו. פסר פיה אלכרסנה והו מן
אצנאף אלחנטה וליסת אלחבוב אלתי נסמיהא נחן פי סקענא הדא באלכרסנה
לאנהא מן אלחבוב אלמשקוקה אלאוסאט והי מן אלמכתמראת אלכמסה ואלדליל
עלי דלך אדכאל אלאולין ז"ל להא פי גמלתהא לקולהם ואלו חייבין בחלה
החטים והשעורים והכסמים ושבולת שועל והשיפון, ומן הדה תגוז אלמצה בפסח
לא גיר וללאולין ז"ל פי שורה קאלוא זו שבולת שועל ועל נסמן זו שיפון
ומאחר אלנץ מא קדמת לך[2]: 27 כי לא בחרוץ יודש קצח. אלה ידאם
בהא אלמעאם וקד תכון מצפחה באלחדיד ותסמיהא אלערב אלנורג וקד ראיתהא
מצפחה ולים הו אלמקרן כמא קאל אבן גקטילה לקולה ענהא אן בהא ידאם

22. ונחרצה est un nom formé avec un nun en tête ; j'en ai déjà donné des exemples.

24. וישדד a le sens de « labourer », il y a un exemple de ce verbe dans Job, XXXIX, 10, et dans les petits prophètes, Osée, X, 11 ; c'est un futur du piel.

25. קצח a été traduit par שוניז (nielle). — כמון est une plante connue. — שורה a été traduit : « à une place à part », (le prophète) veut dire seulement par là qu'il destine une certaine mesure de terre particulièrement pour le froment ; de même il désigne une place pour l'orge en disant ושערה נסמן. Fréquemment les anciens appellent le signe סימן ; נשמן a la forme de נלחם et de נשבע. — וכסמת. On a traduit ce mot par כרסנה, espèce de froment ; mais ce ne sont pas ces grains que nous appelons dans notre pays כרסנה, car le כסמת fait partie des grains qui sont fendus au milieu, et est une des cinq espèces qui fermentent, la preuve c'est que les docteurs le comptent au nombre de ces plantes (*Halla*, I, 1), et que de ces cinq plantes seulement il est permis de faire les pains azymes (*Pesahim*, II, 5). Les docteurs émettent l'opinion que שורה est le seigle et que נסמן désigne l'avoine, mais le sens simple du texte est ce que je viens de te dire.

27. חרוץ est un instrument avec lequel on bat les grains, quelquefois il est recouvert d'une lame de fer, les Arabes l'appellent *naouradj* ; j'ai déjà vu cet instrument sous cette forme. Le חרוץ n'est pas le joug, comme l'a dit Ibn Gigatilla, puisqu'on parle d'un

[1] C'est-à-dire que נסמן est un nifal ayant un sens actif.

[2] La traduction des plantes citée est celle de Saadia ; voyez Löw, *Aramæische Pflanzennamen*, p. 105, 106 et 128-129. — L'explication des rabbins est tirée de j. Hallah, I, 1 (57 *b*).

אלחב כקולה יודש קצח ופסר פי קצח אלשוניז כמא דכרת ורבמא כאן הו או גירה מן אלחבוב אלמסתגניה ען אלדוס. ויודש פעל לם יסם פאעלה מן אלתקיל אלמזיד אלהא: ואופן עגלה על כמון. יריד ולא אופן עגלה והו מתל וכבודי לאחר לא אתן ותהלתי לפסילים. ויסב פעל לם יסם פאעלה מן אלתקיל אלמזיד אצלה יהסבב מתל ישלך: אלדי אצלה יהשלך: 28 אדוש ידושנו. אלאלף פי הדא אלמצדר מזידה לאנה מעתל אלעין ואלוה כאן פיה אן יכון ומתלז קום יקומו דברי: והמם גלגל עגלתו. זנתה יפעל מן דואת אלמתלין[1] ואלמעני יחירה וידיר עליה לולב אלעגלה:

כט

1 הוי אריאל אריאל. לקב בית אלמקדס: חגים ינקפו. סמי אלדבאיח אלמדבוחה פי אלחגוג חגים. וקד פסרנא ינקפו ומתלה פי גיר מא מוצע[2] והו ההגא פי מעני אלדבח. 7 וכל צביה ומצודתה. קיל אנה צבאיה אי אלגאזון אליהא פלאנת אלאלף כמא לאנת כי מבית הסורים יצא למלוך וגירה: 8 ונפשו שוקקה. מנכסרה כאלה משתק מן ודוב שוקק והו צפה: 9 התמהמה ותמהו. פי מעני אלבהת. ואמא מעני השתעשעו ושועו פהו אלאסתגאתה אי

instrument qui sert à battre le grain, comme il est dit יודש קצח. Je viens de dire que קצח signifie nielle, peut-être est-ce la nielle ou tout autre grain qui n'a pas besoin d'être battu. — יודש est un passif du hifil. ...ואופן, pour ולא אופן, comme ותהלתי (Is., XLII, 8). — יסב est un passif du hifil, la forme primitive est יהסבב, comme ישלך pour יהשלך.

28. אדוש. L'alef dans cet infinitif est explétif, parce que c'est un verbe à la deuxième radicale faible; il devrait y avoir דוש comme קום יקומו (Jér., XLIV, 9). — Ce mot ...והמם est le futur d'un verbe à racine géminée, et le sens est : « il le troublera et fera tourner sur lui la roue du char. »

Chap. XXIX.

1. אריאל est un surnom du temple. — חגים ינקפו. Il nomme les sacrifices offerts pendant les fêtes des pèlerinages חגים. Nous avons déjà expliqué le mot ינקפו ailleurs; ici il a le sens de « sacrifier ».

7. צביה. On dit que c'est pour צבאיה, c'est-à-dire : « ceux qui l'attaquent », l'alef a disparu comme dans הסורים (Eccl., IV, 14).

8. ונפשו שוקקה : « comme brisée et entamée »; ce mot est de la même racine que שוקק (Prov., XXVIII, 15); c'est un qualificatif.

9. התמהמהו ותמהו, dans le sens d'être stupéfait; quant à השתעשעו ושעו, ce verbe signifie « demander du secours »; c'est-à-dire :

[1] Ces mots ne peuvent se rapporter qu'à ידקנו.
[2] Il faut peut-être lire הדא אלמרצע.

קולוא יא גיתאה מן אלאפאת אלהאגה בכם. ותצאעפה מע סקוט אלעין מנה
מתל ותתחלחל המלכה: 10 כי נסך עליכם י"י. מן מעני אלנסג ואלתגטיה
אי קד גשאכם ראי אלסבאת ואלגפלה: ויעצם את עיניכם. וגין באבצארכם
ומנה והו כפיף ועוצם עיניו: 11 כדברי הספר החתום. ספר הנא הו אלכט
לא אלכתאב כמא מן מן לא יעלם[1] ואנמא יריד אן אלקארי ועלי אנה[2] לא יערף
הדא לאסתגלאקה וכונה מן אלכטיט אלתי לא ימיזהא והו מתל צרבה עלי מן
רין עלי קלבה וטמס בצרה אי אן אלנבואת אלבינה קד צארת ענדהם מבהמה
מסתגלקה אלתאויל לא יפהמונהא. ומתלהם מתל מן געל בידה כט מסתגלק
לא יפכה ומתל ספר ההנא קולה וללמדם ספר ולשון כשדים ופי כלאם אלאולין[3]
בספר וספר וסיפור: 14 הנני יוסיף להפליא את העם הזה. פאעל עלי זנה אתה
תומך גורלי: 16 הפככם אם כחומר היוצר יחשב. תרגמתה אן קלבכם ענדי
סהל כקלב טין אלפכאר אתרי יקול אלטין ללצאנע לם יצנעני אם אלכלק הל
יקול ען כאלקה אנה לא יפהם. ואעלם אן הפככם אסם והו קבל אלאצאפה
הפך מתל ויהי בך הפך מן הנשים. ואם לים ללשרט בל ללתחקיק ואלתתבית

« criez : du secours ! contre les malheurs qui fondent sur vous ». Ce mot est redoublé, en même temps que la deuxième radicale est tombée, comme ותתחלחל (Esther, IV, 4).

10. נסך a le sens de « tisser » et de « couvrir » ; le sens est : « Il vous a couvert de l'esprit de torpeur et d'incurie ». — ... ויעצם : « Il a fermé vos yeux » ; de là vient, à la forme légère, עוצם (Is., XXXIII, 18).

11. ספר החתום signifie ici l' « écriture » et non le « livre », comme l'a pensé celui qui ne sait pas. Le prophète veut seulement dire que le lecteur, bien qu'il connaisse l'écriture, ne reconnaît pas cette écriture-là, parce qu'elle est mystérieuse et qu'il n'en distingue pas les caractères. C'est une parabole qu'il applique à ceux dont le cœur est fermé et la vue obscurcie. Le sens est : les prophéties claires sont devenues pour eux obscures, difficiles à interpréter et ils ne les comprennent pas. Le prophète les compare à un homme auquel on remet une écriture mystérieuse qu'il ne sait pas déchiffrer. ספר a donc ici la même signification que dans Dan., I, 4, et dans la parole des Anciens : בספר וספר וסיפור.

14. יוסיף est un participe actif formé comme תומיך (Ps., XVI, 5).

16. ... הפככם. La traduction est : « Certes, il est pour moi facile de vous transformer comme se transforme l'argile entre les mains du potier : Vois-tu jamais l'argile dire de l'ouvrier : il ne m'a pas fait, ou la créature dit-elle de son auteur qu'il ne comprend rien ? » Sache que הפככם est un nom ; sans suffixe, il a pour forme הפך comme Ez., XVI, 4. — אם n'indique pas la condition, mais sert à affirmer et certifier, comme dans Ps., LXIII, 7, etc. Sache que Rab Hay a dit,

[1] Ces mots désignent Saadia.

[2] Il paraît manquer ירגף אלכט.

[3] *Sefer Yesira*, I, 1.

מתל אם זכרתיך עלי יצועי וגירה. ואעלם אן רבנו האיי ז"ל קאל פי אלחאוי אנה לם יוגד מן לגה הפך משדד סוי לבלתי הפכי את העיר ואנפל הפככם הדא מן גהה אלנסיאן. וקולה כי יאמר מעשה לעושהו אסתפהאם דון הא ואלוגה הכי מתל הכי אמרתי הבו לי: 17 ושב לבנון לכרמל והכרמל ליער יחשב. יריד נמו אלאשגאר חתי יציר אלמוצע אלקליל אלשגר כתירהא כמא אן אלמעלום פי לבנון אנה אקל אשגארא מן אלכרמל ואלכרמל אקל אשגארא מן אלשערא ואדא אראד אלתקליל עכס הדא: 18 ושמעו ביום ההוא החרשים דברי ספר. אקרב אלתפאסיר פיה אנהם אלגהאל אלדין וצפהם קבל הדא פי קולה ואבדה חכמת חכמיו ובינת נבוניו תסתתר. 21 ולמוכיח בשער יקושון. פסר פיה אלאעתראץ במא יכרה סמעה[1] וקיל אן מנה אקשינן וקשיא פי כלאם אלאולין: 22 ולא עתה פניו יחורו. אצלה אלביאץ ויריד בה הנא אלגל. 23 כי בראתו ילדיו. אלואו פיה מזידה ואל_פעול בהדא אלמצדר הו מעשי ידי[2]: 24 ורוגנים ילמדו לקח. אלדליל אלדהן ולקח הו אלעלם מתל יערף כמטר לקחי ורבמא אישתק ורוגנים מן ותרגנו באהליכם אי אנהם בעד תעאטיהם אלתכרס ואלכלאם פי אלהדר גיר אלמגדי יעודון אלי תעלם אלעלם אלמפיד והו פאעל מנה:

dans le *Hawi*, qu'on ne trouve dans la racine הפך qu'un exemple avec dagesch (dans le kaf), c'est הפכי (Gen., XIX, 21) et il a omis l'exemple de notre verset par oubli. — כי יאמר est une interrogation sans *hé*, il faudrait הכי, comme dans Job, VI, 22.

17. ...ושב. Le prophète parle de la croissance des arbres, au point que l'endroit qui avait peu d'arbres en aura beaucoup, comme on sait que le Liban a moins d'arbres que le Carmel, et que le Carmel a moins d'arbres que la forêt; lorsqu'il veut parler d'une diminution (de la végétation), il renverse l'ordre.

18. ... ושמעו. L'interprétation la plus acceptable de ce verset est que (les sourds) sont les ignorants dont il a parlé auparavant dans le verset 14.

21. יקשון. On traduit ce mot par : « opposer ce qui est désagréable à entendre » ; on dit que de cette racine viennent les mots אקשינן et קשיא dans la langue des ancêtres.

22. יחורו. Le sens primitif est : « être blanc » ; ici il désigne la honte.

23. בראתו. Le vav est explétif, car cet infinitif a pour régime מעשה ידי.

24. ורוגנים signifie ceux qui ont l'intelligence faible, et לקח, la science comme Deut., XXXII, 2. Peut-être רגנים a-t-il le même sens que ותרגנו (*ib.*, I, 27). Le sens serait : Après s'être mis à bouder et à se livrer à des bavardages inutiles, ils reviendront à se laisser instruire utilement ; רוגן serait donc le participe présent de ce verbe.

(*A suivre.*) J. DERENBOURG.

[1] L'interprète est Saadia, et la citation paraît empruntée à son commentaire.
[2] C'est l'explication de Saadia.

LE KITÂB AL-MOUHÂDARA WA-L-MOUDHÂKARA

DE MOISE B. EZRA ET SES SOURCES

CONTENU DU LIVRE (SUITE [1])

Chap. VII (94 *a*). — La question que Moïse b. Ezra traite dans ce chapitre est d'une importance secondaire, à savoir si on peut composer des vers pendant le sommeil. En raison de l'importance que l'oneirocritique a eue dans les pays mahométans et du grand développement que la littérature qui lui est consacrée a pris sous l'influence des sources grecques et orientales, Moïse b. Ezra a raison de dire que cette question aurait besoin d'être traitée avec ampleur. Or, il n'avait guère pour cela l'espace nécessaire dans son livre [2]. Il commence par déterminer le caractère du sommeil. Le sommeil et l'état de veille sont des états successifs du corps. Le sommeil, c'est le moment où l'âme cesse de se servir des sens et où le corps se repose des mouvements volontaires. Par contre, l'usage de la pensée et de l'imagination est plus grand pendant le sommeil que pendant l'état de veille. Les mouvements intérieurs du corps, la chaleur, les vapeurs montent et remplissent l'intérieur du cerveau, paralysant les fonctions des sens. L'âme perd la conscience des choses et n'est plus maîtresse des sens et des mouvements volontaires. Alors le corps et les sens se reposent ; seul, le sens commun continue à agir [3]. D'après Galien, l'âme, pendant le sommeil, se retire au fond du corps. C'est par les divers états du corps que les songes s'expliquent. Les philosophes, en général, et particulièrement Aristote, dans son traité

[1] Voyez tome XXI, p. 98.

[2] Les théories d'Ibn Kaldoun, *Mouhaddima*, p. 397, sont intéressantes pour ce sujet. Voir aussi Kaufmann, *Die Sinne*, p. 72.

[3] חוש המשתתף — אלחס אלמשתרך. Sur son rôle pendant le sommeil, voir Schem Tob b. Falaquera, ס' הנפש, 8 *a* ; Kaufmann, *ibid.*, p. 68.

De sensu et sensibili, ont traité cette question plus longuement. Moïse b. Ezra rapporte quelques-unes des théories qu'il connaissait à ce sujet. La plus intéressante est la théorie de *l'un des savants de notre peuple*, d'après laquelle les songes ont quatre caractères propres : 1° ils sont les sens de l'âme, c'est-à-dire : ils sont les sens intérieurs de l'âme par lesquels celle-ci peut percevoir quelque chose, sans le secours des sens corporels ; 2° ils sont une force divine qui amène l'âme à la connaissance de la raison ; 3° ils sont des mouvements de l'âme, mouvements dus à l'action divine et lui permettant de connaître les événements futurs ; 4° pendant le songe, l'âme ne met en jeu que la pensée, et non les sens corporels. — Les songes vrais viennent des perceptions de la raison pure qui n'est pas influencée par le sens commun [1]. — M. b. Ezra cite encore une théorie d'après laquelle les songes que certains hommes ont le matin sont vrais. En résumé, dit-il, l'âme a des perceptions plus nettes pendant le sommeil qu'à l'état de veille, quand elle est détachée du corps que quand elle s'y trouve unie. Cette assertion, à l'en croire, serait confirmée par un passage d'Aristote, d'après lequel l'âme, quand ses pensées sont pures, découvre les choses cachées.

Après ces préliminaires scientifiques, notre auteur ajoute : « C'est un fait indéniable que l'on peut faire des vers pendant le sommeil. On raconte des faits pareils de personnes célèbres de notre nation, de gens que l'on ne peut guère taxer de mensonge, par respect pour leur science et leur caractère. Ainsi, par exemple, R. Masliah, rabbin de Sicile [2], dans ses notices biographiques, qu'il communiqua à Samuel Hanagid, raconte que R. Hâyâ Gaon trouva dans les Consultations de R. Saadia al-Fayyoûmî un mot qu'il ne comprit pas. Il y réfléchit et, comme il s'était endormi, R. Saadia lui apparut en songe ; il le consulta au sujet de ce mot, dans la langue nabatéenne qu'ils parlaient tous deux. R. Saadia lui répondit en le renvoyant au livre où il pouvait trouver l'explication de ce mot ». — Suit le récit d'un songe de Samuel Hanagid, qui a été déjà relaté par Munk. Isaac b. Gayyat rapporte qu'il

[1] 66 *b* : וקאל בעץ עלמא מלתנא אן חדוד אלרויא ד אלאול אן אלרויא חס ללנפס אעני חסהא פי דאתהא וקואהא והואסהא אלבאטנה מן גהה אלבארי עז וגל באלאשיא אלכאינה בגיר תוסט אלחואס אלגסמיה ואלתאני קוה אלאהיה מחרכה ללנפס ללעלם באלאשיא אלכאינה אלעקליה ואלתאלת תחריך אלבארי ללנפס ותנביההא ואנבאיהא כמא סיכון ויחדת להא ואלראבע אנה אסתעמאל אלנפס ללפכר ורפע אסתעמאל אלחואס מן גהתהא.

[2] Voir, à son sujet et au sujet de ses rapports avec R. Hâyâ, Neubauer, *Notice sur la lexicographie hébraïque*, p. 169 ; Steinschneider, dans *Jüdische Zeitschrift für Wiss. und Leben*, II, p. 301 ; Weiss, דור דור ודורשיו, IV, p. 181.

avait formé le projet de composer un poème sur les souffrances et la délivrance des Juifs de Lucena. Ayant réfléchi au titre que porterait son poème, il composa en rêve les vers suivants :

Écoutez les louanges du Seigneur, que proclame
Isaac, surnommé le fils du Libérateur,
A la gloire de Dieu, qui accorde la paix que nul n'ose troubler,
Qui procure aussi à l'homme un repos que personne n'ose agiter.

Il nomma donc son poème : « Poème élogieux » [1].

Il y a beaucoup d'autres faits semblables [2]. Les anciens disaient que le songe est une partie de la prophétie [3]. Ils entendaient sans doute par là les songes provenant de « l'âme pensante ». Mais les anciens avaient aussi des maximes affirmant l'inanité des songes, ce qui, aussi bien que la vérité de certains rêves, peut être prouvé par les paroles de l'Ecriture Sainte.

Mais ces terribles apparitions qui se voient parfois en songe et dont on a rien vu et entendu à l'état de veille décèlent une pensée quelconque ; le sujet croit, il est vrai, qu'elles n'ont aucune signification, attendu que ces songes dépassent le domaine de la raison. Mais il n'en est pas ainsi. Un interprète sage et pieux [4], dont la raison serait supérieure à celle de la personne qui a vu le songe, pourrait expliquer celui-ci, car l'interprétation des songes est une science des choses cachées qui vient de Dieu et que Dieu

[1] ולכר איצא ר׳ יצחק בן גיאת ר׳ אלה אנא אגרי בבאלה תאליף נטמא פימא ׳גרי עלי אליסאנה׳ מדינתה מן אלצ׳יקה׳ ואלפתנה׳ תם מא פרג אלה מן בעד ואנא שגל באלה בתסמיה׳ הדא אלתאליף ותלקיבה פאנשד פי נומה.

שמעה תהלת יה אשר יביע — יצחק אשר נקרא שמו מושיע
לאל אשר יחח ומי יניע — גם הוא אשר ישקוט ומי ירשיע

[2] Un songe pareil est cité dans *Med. Jew. Chron.*, p. 117 : וזה רבנו שרירא פעם אחת שאל שאלת חלום על אודות המשיח והשיב לו זה הפסוק. Nous citerons cet autre exemple d'une époque postérieure, dans יומר השכחה, 125 *d* : ועם היות שדברי המשוררים גוזמא אינפ׳כ ההופעות האלוהיות לא נמנעו מבעליהם כמו שקרה לר׳שודרוס הלוי ז״ל כששמוהו במאסר ודנוה משפט מות ונתבשר בחלומו בשוררו בחלום באלו הב׳ בתים ולמחר יצא לשלום

מלכים עת למות ישפטוך — עלי מה זה סעיפיך נבוכים
עלי מה זה ויש אחד שמואל — יהושע בעת שופטים מלכים

[3] *Berachot*, 57 *b* : חלום אחד משישים לנבואה. Cette opinion a passé aussi dans la tradition mahométane; voir Al-Bouchâri, *Kitâb al-ta'bîr*, n° 4 : רויא אלמומן גז׳ מן סתה׳ וארבעין גזא מן אלנבוה; Al-Tirmidhî, II, 44.

[4] Cf. les conditions de la critique des songes chez Samuel b. Chofni, *Trium sectionum posteriorum libri Genesis versio arabica cum commentario*, éd. Israelsohn, p. 8.

communique à ses fidèles, comme le montrent de nombreux exemples de l'Ecriture Sainte.

Les physiciens croient que celui qui voit en rêve beaucoup de mers et de fleuves a abondance de flegme; ceux qui rêvent de feu, d'éclair et de guerre ont abondance de bile jaune; celui qui voit en songe beaucoup de couleurs ou de sang qui coule est un sanguin; voir des couleurs noires, c'est signe de mélancolie; mais d'autres rêves n'ont aucune signification. Beaucoup de savants ramènent les songes pendant lesquels l'homme continue ses occupations habituelles au sens commun. La même chose peut arriver au poète, quoique ses occupations ne soient pas un travail corporel et ne puissent, par conséquent, être ramenées au sens commun. Comme il s'occupe très activement d'écrire des vers, il peut lui arriver d'en composer en songe, mais rien de caché ne peut lui apparaître dans son rêve, sans cela il serait un poète-prophète.

Nous voyons que, pour arriver à la solution de cette question, M. b. E. a recours à un grand déploiement d'arguments et que, comme c'était d'ailleurs à prévoir, s'appuyant sur la psychologie aristotélicienne, il donne une réponse très plate, quoique la littérature de la critique des songes l'eût amené à la croyance à l'interprétation des songes.

Chap. VIII (71 *b*). — Ce chapitre, qui forme la plus grande partie de l'ouvrage, peut être divisé en deux sections. Dans la première, l'auteur traite de la poésie et des poèmes en général; dans la seconde il parle, en vingt paragraphes, des tropes, des figures et autres beautés des poèmes. Au début de ce chapitre, M. b. E. déclare encore que la langue ne forme pas l'objet d'une science fondée sur la réalité des choses, comme l'arithmétique, la géométrie, la musique et d'autres sciences[1]. La science de la langue, ainsi que son objet, est uniquement affaire *d'istilâh*, de sorte qu'elle n'est suffisante que pour le peuple qui se sert de cette langue; mais dès qu'on arrive chez une nation étrangère qui possède une autre langue les connaissances linguistiques antérieures ne servent plus à rien.

Dans ce qui suit, M. b. E. se prononce sur les questions les plus diverses de l'art poétique, mais il tient trop fréquemment compte des opinions d'autrui. On peut dire que cette partie du livre est un assemblage bigarré de morceaux rapportés, ce qui peut se justifier par le fait que les livres d'*Adab* des mahométans ne sont pas autrement composés. Ajoutez à cela qu'il suffit d'un mot dans une citation pour entraîner M. b. E. à une digression et à

[1] Cf. *Revue*, t. XXI, p. 100.

éclairer le sujet nouveau que ce mot a évoqué par des citations de maximes nombreuses. Souvent en chemin, une nouvelle digression s'impose ainsi à notre auteur.

Nous n'en essaierons pas moins d'esquisser la marche de la pensée chez M. b. Ezra.

Après avoir indiqué le contenu de la poétique d'Aristote, il fait ressortir la nécessité de la connaissance de la grammaire. Si certains disent que la grammaire ressemble au sel, dont il ne faut pas abuser, mais dont on ne peut non plus se passer complètement, cela est vrai seulement de la grammaire arabe, mais la grammaire hébraïque, il faut se l'assimiler entièrement. On peut l'étudier dans l'introduction du *Kitâb al-Irshâd* de Iehouda b. Balaam.

Quant à la métrique, Thâbit b. Kourra dit dans son livre sur l'*Ordre des sciences* qu'elle est naturelle, c'est-à-dire que le mètre est une chose essentielle [1]. La connaissance de la science musicale est également utile au poète.

Suivant Aristote, le philosophe ne doit pas, lui non plus, dédaigner la poésie et la rhétorique. Toutefois, qu'on ne s'imagine pas qu'on puisse apprendre l'art de la poésie : les poèmes doivent jaillir de la nature même de l'homme. C'est pourquoi il y a eu d'excellents prosateurs et de grands philologues qui n'étaient pas poètes, comme, par exemple, chez les mahométans, Ibn al-Moukaffa [2], Abd-al-Hamîd [3], Al-Asmaï et Al-Gâhiz, et chez les Juifs Aboulwalîd [4] et Aboû Ishâk b. Saktâr, qui est aussi appelé Ibn-Iâschûsch. Il n'est pas donné à chacun d'écrire des poèmes. M. b. E. expose ici que chaque homme a des prédispositions pour quelque chose, et c'est là ce qu'il doit étudier. Il faut que tout soit étudié ; il est vrai que cela n'est pas réalisable d'une façon absolue, la nature humaine étant bornée. Tout cela, M. b. E. l'établit par des citations.

Aristote, dans la huitième partie de sa logique, a distingué huit caractères de beauté dans les poésies. Selon lui, le poète peut atteindre son but en remplissant trois conditions : la concision de l'expression, la beauté des comparaisons et la nouveauté des pensées. Les Arabes ont multiplié le nombre de ces conditions, comme

[1] Sur Thâbit b. Kourra, voir Fihrist, I, 272, et les notes de Flügel sur le passage ; Ibn Abî Useybi'a, éd. A. Mulier, I, 215.

[2] Voir, au sujet de notre passage, Bacher, *Leben und Werke des Abûlwalîd Merwân b. Ganâh*, p. 3. Le passage : וקד סיל בן אלמקפע אלמלכור לם לא תקול אגאב אן אלדי ירצוני לרס יגרני ואלדי יגריני לרס ירצוני (l. אלשער בר/פ se trouve aussi dans Al-Housrî, I, p. 207.

[3] Voir Fihrist, 117 ; Ibn Challikân, n° 416.

[4] Bacher, *l. cit.*, p. 2.

nous le verrons plus loin. — Pour juger des beautés des poèmes, ce qui est décisif, c'est le plaisir que nous y trouvons. Ce que nous aimons entendre nous fera plaisir à redire, mais nous devons éviter ce qui nous déplaît. C'est l'oreille qui distingue le goût des discours ; c'est l'oreille qui est la porte de la raison. Garde-toi, dit M. b. E., des poèmes qui ont des rimes sans défaut, qui sont tout à fait corrects au point de vue métrique et grammatical, et qui néanmoins, quand ils sont soumis au jugement de l'oreille et, par suite, de la raison, ne sont pas accueillis avec plaisir et ne sont pas conservés par la mémoire. Il y a beaucoup de poèmes qui sont dépourvus de ces qualités et qui plaisent quand même à cause de leur beauté. En pareille matière, toute démonstration est inutile et on ne peut en appeler qu'au jugement de la raison déterminé suivant « le goût de l'oreille », comme il est dit dans l'Écriture Sainte (Job, III, 39) : « L'oreille goûte les paroles comme le palais goûte les aliments ». — M. b. E. effleure, ensuite, la question de savoir si la vue est supérieure à l'ouïe. Les théories citées par lui donnent la préférence à l'ouïe[1]. Puis, il traite des rapports des mots avec les pensées[2], et des sens avec la raison.

On doit toujours se procurer un maître, ne pas épargner les questions, se graver dans la mémoire les poèmes et les pensées. L'enseignement oral est le meilleur.

Après ces remarques, viennent diverses définitions de l'éloquence et, parmi celles-ci, une observation due à Al-Gâhiz, empruntée sans doute à son *Kitâb al-beyân wa-l-tabyîn*. Presque toutes se retrouvent chez Ibn Abdî Rabbihi et Al-Housrî[3]. M. b. E. rattache aux paroles d'Al-Gâhiz cette remarque, que le

[1] Sur cette question, voir Kaufmann, *l. cit.*, p. 139 et suiv. M. b. E. dit: ולאצחאב אלכלאם עלי אלחאס ואלמחסוס אקאויל גמה פי תפציל האסה אלסמע עלי סאירהא פבהאסה אלבצר תצח אלאמור אלצנאעיה ומן פקד האסה מן הואסה אנקטע טמעה פימא יציב מן תלך אלמחנה פבהאסה אלאדן יוצל אלי אלאמור אלעלמיה קאל בעץ אהל אלמוסיקי אלסמע אדק תמייזא מן אלבצר אלא כאן יערף בוגודה דוק אלכלאם אלמוזון ואלנקאדת אלמתנאצבה אלך. Sur cette question, voir aussi Fachr al-Dîn al-Râzî, *Mafâtîh al-geyb*, IV, p. 849. Dans le *Boustân-al-ârifîn* d'Aboû al-Leyth al-Samarkandî (édit. marginale du Caire, 1303, p. 205), on attribue au prophète la maxime suivante : ליס אלכבר כאלמעאינה. *Mechilta*, éd. Friedmann, 63 *b* : אמרו רצוננו לראות את מלכנו לא דומה שומע לרואה.

[2] וקד קיל אלמעני רוח ואללפט בדן ללמעני. Voir Bacher, *Abraham Ibn Esra als Grammatiker*, p. 31.

[3] 79 *b* : ואעלם אן אלבלאגה אקלאל פי אירגאז וצואב מע סריעה גואב... וקיל אלבלאגה לא תכטי ולא תבטי. Ikd., I, 214 : אן (צהאר אלעבדי) קאל אלבלאגה לא תכטי ולא תבטי פקאל מא תיגדון אלבלאגה יא תגיב פלא תבטי ותציב פלא תכטי. II, 118 : אעראבי קאל חדף אלכלאם ואיגאז אלצואב.

poète doit aussi s'occuper de l'étude de la logique, car celle-ci est la balance du vrai et du faux, et par elle le poète peut s'assurer de la justesse de ses pensées. Nous apprenons ici également que R. Saadia, dans son commentaire sur le *Sefer Yecira,* a établi des rapports entre les dix catégories et les dix commandements. D'après l'opinion de Galien, chacun a besoin d'étudier la logique, à l'exception de celui qui s'occupe de médecine; celui-là n'a besoin de connaître que le sens de certaines expressions.

La lecture des poésies de gens ignorants, comme la société de ces gens, est nuisible, tandis que la fréquentation des sages est des plus utiles, car la beauté des paroles vient de l'excellence des pensées qu'on s'assimile dans la société des sages. C'est pourquoi il est dit aussi: Le meilleur poème est celui qui plaît aux esprits cultivés et qui est compris de la foule. En effet, *le poème ne doit pas être conçu de telle sorte qu'il ait encore besoin d'un commentaire.*

Les maximes qui suivent, concernant les meilleurs poèmes et poètes, se retrouvent, en partie, parmi des maximes analogues dans Ibn Abdi Rabbihi. Une de ces maximes, où il s'agit aussi de la justice, fournit l'occasion à M. b. E. de citer des maximes sur ce sujet. Viennent ensuite des maximes sur l'ambiguïté, la flatterie et la certitude de la connaissance.

Dans les poèmes, l'euphonie est très importante; c'est pourquoi le retour fréquent des mêmes lettres ou des lettres homophones doit être évité. Cependant la répétition des synonymes est permise; quelques-uns la considèrent même comme une beauté.

La concision de l'expression, c'est la perfection. Ici M. b. E. rapporte une théorie de Gâhiz sur le plagiat poétique et y ajoute, entre autres, cette observation que, quand les poèmes arabes sont rendus en hébreu, on doit se borner à reproduire les idées et non les mots, car les langues ne sont pas identiques en tout. M. b. E. continue par une série de maximes et de citations sur les avantages du silence.

Une seule mauvaise rime peut gâter toute une *Kasîda,* car les hommes ne recherchent que les fautes. C'est pourquoi on disait aussi que la *Kasîda* est comme le corps de l'homme, sous le rapport de la cohésion de ses membres: quand ceux-ci se séparent l'un de l'autre, la beauté de l'ensemble disparaît. Il est dit aussi que la *Kasîda* doit ressembler à une lettre dont les idées sont bien coordonnées. Si nous ne perdons pas de vue ces règles, les préludes et les beautés de nos *Kasîda* paraîtront bien proportionnés à leur idée fondamentale. Le commencement doit ressembler aussi à la fin, sous le rapport de la beauté des expressions; même si la fin

est plus belle, cela vaut mieux, car la fin, c'est le point culminant du discours. Sous le rapport de la composition des *Kasîda*, les gens diffèrent d'opinion. D'après quelques-uns, le commencement de la *Kasîda* doit être beau et débuter par l'éloge de celui à qui elle est dédiée; d'après d'autres, la fin, qui doit également contenir l'éloge de celui qu'on veut louer, doit aussi être plus belle. Si on peut réaliser les deux conditions à la fois, dit M. b. E., tout est pour le mieux.

Les conseils que M. b. E. donne ici au poète qui débute témoignent d'un goût très fin. Les beautés de ses poèmes et de ceux de ses émules n'étaient pas des créations inconscientes de leur esprit. Ce que M. b. E. réclame, c'est qu'on arrondisse bien les poèmes, qu'il y ait unité des pensées et des sentiments. Les pensées d'un poème doivent être bien coordonnées et tendre à un certain but. « Si tu as une belle strophe ou une bonne idée, ajoute notre auteur, cherches-en d'autres pour qu'on ne puisse pas dire que c'est par hasard que tu as trouvé celle-ci ». Il confirme ce conseil en citant les vantardises des poètes arabes, ce qui lui fournit l'occasion de citer des maximes sur la présomption[1].

Quand on veut se former un jugement sur ses propres œuvres, on doit les montrer à un ami fidèle[2] dont le caractère ne peut être l'opposé du nôtre, l'amitié ne se développant guère qu'entre des esprits doués d'une certaine affinité[3].

Après avoir rapporté quelques anecdotes sur la manière de juger les poèmes, M. b. E. parle de la reconnaissance que l'on doit à ceux qui acceptent avec bienveillance les paroles et le goût du poète ou qui lui viennent en aide. Un ascète dit, il est vrai, qu'on ne doit pas accepter de secours ; un autre ajoute qu'on ne doit louer personne en récompense de l'assistance qu'on en a reçue ni blâmer celui qui a refusé de nous venir en aide, mais l'opinion la plus juste est celle qui est mentionnée la première et c'est à celle-ci que s'est rallié R. Samuel b. Hofni dans sa Risâlat-al-Shukrîja.

Le poète ne doit pas exagérer les louanges, car l'exagération enlève à l'éloge toute sa valeur. Le mieux est de s'en tenir au juste milieu, que les philosophes recommandent en général[4]. C'est aussi le procédé suivi par R. Saadia dans le neuvième cha-

[1] Suivent des maximes ayant la même visée, comme le « nonum prematur in annum » d'Horace.

[2] Ici il cite ensuite des maximes sur l'amitié.

[3] Maximes sur les ennemis et les envieux.

[4] Au sujet de l'*aurea media* chez les écrivains mahométans, voir Goldziher, dans la *Revue de l'histoire des religions*, t. XVIII, p. 197.

pitre du *Kitâb al-amânât wa-l-itikâdât*[1]. M. b. E. cherche aussi à donner à la doctrine de « l'aurea media » un fondement psychologique. Il fait suivre cette démonstration de maximes sur la passion (al-hawâ) et sur les véritables avantages de l'homme, nous examinerons ces maximes ci-dessous. Les observations qui suivent sont des observations grammaticales, lexicologiques et exégétiques ; nous n'en parlerons que dans la seconde partie de ce travail.

La deuxième section du huitième chapitre (117 *r*), que M. b. E. tient à faire passer pour la plus importante, traite, en vingt chapitres, des tropes et des figures qui déterminent la beauté des poèmes. Les observations précédentes n'étaient qu'une introduction à ces chapitres, où l'auteur traite seulement des sujets de rhétorique qui ont aussi leur application dans la langue hébraïque. En effet, sous ce rapport, dit M. b. E., nous n'avons pas tout ce qui existe chez les Arabes. A propos de chaque question de rhétorique, M. b. E. cite une strophe d'un poète arabe ; puis il cite des exemples de circonstances tirés de l'Ecriture Sainte, des maximes et, enfin, des exemples tirés de poètes juifs[2]. Suivant notre auteur, ces vingt chapitres traitent des points qui servent d'instruments au poète pour atteindre son but[3]. Nous les citerons en rap-

[1] *Amânât*, éd. Landauer, p. 320. M. b. E. ne peut avoir voulu parler que du dixième chapitre, ce qui pourrait peut-être s'expliquer par le fait que le septième chapitre n'appartenait pas à l'origine au livre. M. Landauer a cette opinion du dixième chapitre.

[2] ואל קד אתית עלי עיון הדא אלכבר וקארבת אן אקצי מנה אלדטר פאדא לה בתקריר עשרין פצלא מן פצול אלבדיע פי מחאסן אלשער והו בעץ מא צנפתה אלטבקה אלעאליה ופרסאן אלכלאם ואמרא אלנתר ואלנטאם מן אלאסלאם אד הי אלגאיה אלתי להא אגרית מן הדה אלמאקלה ומא קדמת מן קבל אנמא הי סיאקה ותסהילא והדה אלאבואב אלתי אסתאנף לכרהא הי אלתי קארבת אלוגוד פי עבראניאתהא אדא חצר גמיע כלאמהם פי הדא אלשאן ממא לא ידרך ענדנא ולא ילחק פי לגתנא ואגלב פי כל פצל מן פצול קולהם מתאלא ואחדא מן אביאת אלשער אלערבי ואחדו עליה מא אגדה פי אלנצוץ אלמכרמה לילא תשדד ויטן אנא מקצרון איצא ענהם כל אלתקציר ואן לגה אלערב אנפרדת בהדה אלמלח ותנאפי אלכלא ואן לגתנא כליה מנהא ואן לם תכן נפסהא פי בעץ אלכלאם פפיהא אשאראת דאלה יקתדי בהא אלי אכתר מנהא וסאשיר איצא אלי שי מן אלאמתאל ואלאחאגי..... ואלמע איצא ביסיר מן אביאת אלמעאני ליכון לך פי דלך הדאיה למא תחאולה מן הדא אלשאן תם אחצר מא יתיסר לדכרי מן כלאם שערא מלתנא פי הדה אלאבואב אלך.

[3] Nous donnons ci-dessous les titres des divers chapitres, tels que les donne M. b. E., bien qu'il ne les maintienne pas constamment :

והדה תסמיה אלפצול חתי ירד עליך ביאנהא אן שא אלה תעאלי וחדה לא שריך לה.

אלפצל אלאול פי אלסתעארה אלפצל אלב פי אלוחי ואלאשארה

portant ici la définition des figures de rhétorique en question telle que M. b. E. la donne et en indiquant comment il s'en sert pour l'interprétation de l'Ecriture Sainte.

La métaphore (אסתעארה [1]) est un des éléments de la beauté du style qui sont le plus souvent mis en usage. Elle est d'un grand secours pour le poète quand le mètre exige un mot ayant un plus grand nombre de syllabes que n'en a le mot ordinaire. Le poète s'en tire par une métaphore : celui qui proscrit l'emploi de la métaphore fait violence à la pensée. Dans l'Écriture Sainte on trouve de très nombreuses expressions métaphoriques. Ce sont les mots (l. קרת) אישון לילה, בני אשפתו, גיד ברזל ערפך, גפי מרומי קשת אם הדרך, דלתי פניו, דגן שמים, הד הרים, המון מיעיך, זיו כבודה זלעפות רעב, חלב הארץ, טל ילדותך, טבור הארץ וגו". L'essence de la métaphore consiste en ce qu'elle sert à désigner une chose inconnue par une chose connue [2]. Il y a des métaphores franches (גלי) comme celles qui sont citées ci-dessus, et des métaphores cachées (כפי), comme dans Ps., XIX, 2, 3. La description du deuil à observer lors de la lèpre qui éclate dans les maisons est également métaphorique [3]. Le paragraphe se termine par quelques citations des poètes arabes et juifs.

Dans le deuxième paragraphe, M. b. E. réunit les formes du style par lesquelles une idée ou une pensée est exprimée par voie d'allusion ou d'ellipse. M. b. E. appelle ces expressions *ishâra* [4].

אלפצל אלג פי אלמטאבקה אלפצל אלד פי אלמגאנסה
אלפצל אלה פי אלתקסים אלפצל אלו פי אלמקאבלה
אלפצל אלז פי אלתסהים אלפצל אלח פי אלתרדיד
אלפצל אלט פי אלתתבייע אלפצל אלי פי אלתבליג
אלפצל אליא פי אלתתמים אלפצל אליב פי חשו בית לאקאמה מעני
אלפצל אליג פי אלאסתתנא אלפצל אליד פי אלתשבית
אלפצל אלטו פי אלאעתראץ אלפצל אליו פי אלגלו ואלאגראק
אלפצל אלז פי אלתצדיר אלפצל אליח פי חסן אלאבתדא
אלפצל אלי פי אלתכלץ אלפצל אלכ פי אלאסתטראד

[1] Voir Al-Ikd, III, p. 150 ; Ibn al-Athîr al-Gazarî, *Al-mathal al-sâir fî adab al-kâtib wa-l-shâir*, p. 214 ; Al-Suyûtî, *Al-itkân fî'ulûm al-Kur'ân*, éd. du Caire, 1306, II, p. 45 ; Ibn Hagga al-Hamawî, *Chizânat al-adab*, Cheyriyya, 1304, p. 47 ; Mehren, *die Rhetorik der Araber*, p. 32. Sur les métaphores de l'Ecriture Sainte chez Abûlwalîd, voyez Bacher, *Aus der Schrifterklärung des Abûlwalîd*, p. 31.

[2] 120 *r* : ומעני אלאסתעארה אלכלמה בשי לם יערף בשי קד ערף.

[3] פמן אסתעאראת אלערב פי טול אלוקוף עלי אלדיאר ובכא אלרסום אלדארסה אלאתאר וקפת בהא חתי דוי אלעוד פי אלתרי * וסאק אלתריא פי מלאתה אלפגר פאסתעאר ללפגר מלאה ולא מלאה לה. L'auteur de cette strophe est, d'après Ibn Hagga, *l. c.*, Dhû al-Rumma. Au lieu de וקפת, il lit : אקאמת, et pour וסאק, וכף.

[4] Voir *Chizânat al-adab*, p. 357. Cf. Ibn Al-Athîr, p. 381.

Il cite comme exemple un vers arabe [1]. Des expressions elliptiques comme עורי צפון ובואי תימן, Cant , IV, 16, qui doivent être complétées ainsi : רוח צפון, רוח תימן, sont aussi considérées comme des *ishâra*. Par contre, dans Isaïe, XLIII, 6, צפון signifie l'Irâk, et תימן le pays des Grecs. Les expressions telles que celles de Job, XXXVIII, 14 : « Ils se rassemblèrent comme un vêtement », Job, XIX, 20 : « Je me suis sauvé n'ayant que la peau des lèvres », Jér., XXII, 19 : « Il sera enterré comme un âne », sont un autre genre d'*ishâra*. Cependant les expressions dans le genre de Nomb., XXIII, 22 : « Il a les cornes du Reêm », ne doivent pas être rangées dans la présente catégorie. Celle de Ps., LXXX, 3, vise l'arche d'alliance.

Les anciens eux aussi cherchaient des *ishârât* dans les paroles de l'Écriture Sainte. Ainsi Gen., XIV, 14, doit viser Eliézer [2] ; le mot רדו dans Gen , XLII, 2, le nombre des années du séjour des Israélites en Égypte [3] ; les mots d'Abraham, Gen., XXII, 5, doivent indiquer qu'Isaac ne sera pas sacrifié [4] ; Gen., XLV, 20 doit viser Exod., XII, 36.

Parmi les auteurs de l'époque postérieure, Samuel b. Hofni a trouvé dans la valeur numérique des mots ונושנתם בארץ, Deut., IV, 25, la durée de l'Etat juif. D'autres ont vu dans la valeur numérique du mot בזאת, Lévit., XVI, 3, la durée de l'existence du premier temple. D'autres encore ont prétendu que le mot רחם de Habacuc, III, 2, désigne Abraham, qui a la même valeur numérique. On peut dire de toutes ces explications qu'il n'y a pas grand dommage à les ignorer, ni grand avantage à les connaître. Les calculs sur l'époque de l'arrivée du Messie n'ont également aucune valeur ; ce qui n'empêche pas qu'on renouvelle toujours les tentatives, quoique l'insuccès des premières puisse servir d'avertissement aux nouvelles. Ce que Dieu a caché à son prophète, il ne le révèlera sans doute pas à d'autres qui sont à beaucoup de degrés au-dessous de celui-ci [5].

[1] 121 *b* : קאל שאערהם

ברית עלי אלואדי פחרמת מאוה * וכיף יחל אלמצי אכתרה דמא

פקולה פחרמת מאוה אשארה דאלה עלי אן אלדמיה כאנת דמא ושרב אלדם יחרם הם זאד מעני עגיב פי קולה אכתרה דם פדל אן אלדם אלמבכי כאן אכתר מן מא אלואדי אלמדכור.

[2] *Nedarim*, 32 *a*.

[3] Ber. rabba, *ad loc.*

[4] Ber. rabba, *ad loc.*

[5] 123 *b* : לכר ר' שמואל גאון פי פרשה אלה הדברים אן מוסי עליה אפצל אלס אשאר באלתקריב אלי מדה אלדולה עדד ונושנתם בארץ ומנהם מן אשאר אלי מדה עמראן אלבית אלאול מן עדד בזאת יבוא

Après quelques exemples de l'*ishâra*, tirés de l'Ecriture Sainte et de poètes juifs, vient un chapitre sur la figure que les rhétoriciens appellent *moutâbaka* [1] et qui est à peu près identique à ce que les Grecs appelaient συνοικείωσις. Is., XL, 4; Ps., CXIII, 5, 6; Prov., XV, 18; Ps., XC, 6, en fournissent des exemples. Moïse ben Ezra cite le vers suivant emprunté à un poète juif :

הִלְּבִין נִדּוּדִים שֵׁחוֹר שֵׂעָר וְהִקְדִּיר מְאוֹר פָּנִים וְשִׁנָּה הֲדָרֵנוּ וְצַלְמֵנוּ

Ce vers trahit peut-être l'influence des paroles d'un poète arabe qu'il cite également :

פרד שערהם אלסוד ביצא ורד וגוההם אלביץ סודא

Par *mougânasa*, M. b. E. entend la paronomasie, ce qui ressort surtout des exemples cités par lui (Michée, I, 10, 14). Ces exemples ne répondent pas entièrement à la définition empruntée par lui à ses prédécesseurs arabes, d'après laquelle [2] *mougânasa* ou *tagnîs* signifierait « similitude dans les mots et divergence du sens », c'est-à-dire la réunion des homonymes. Par *mougânasa*, M. b. E. entend aussi l'usage des verbes dérivés de substantifs ou de noms de nombres. Dans ce chapitre, il cite encore le livre de Iehouda b. Balaam sur les homonymes et son ouvrage que les gens appellent ענק.

Le cinquième chapitre traite d'une figure que M. b. E. appelle *taksîm*. Il entend par là l'énumération des parties du tout dont le

אהרן ומנהם מן אעתקד ב־וגז רחם תזכור אנה אברהם ע׳ אלס והלא כלה יקאל פיה גהל לא יצר ועלם לא ינפע ואמא אלקשור אלפאתר פהו סעיהם פי אסתכראג מדה אלקץ אלמנהטר קרבה אלה מן מתל הדה אלחסבאנאת אלמוגודה פי ספר דניאל ע׳ אלס וגירה אלתי לא יצח מנהא ואחדה על כתרה אלמסתור מן פיהא ולא ועט אלמתאכר עדם אצאבה אלמתקדם בל גרי כל ואחד מנהם פי סביל גלואיד דין תתבת ומא כאן יסתכתם אלה עז וגל נביה ויעלמה אנה מכתום תם יכשפה למן הו דונה בדרגאת כתירה עלי הלה אלוגוה אלצעיפה אלך.

[1] Sur la *moutâbaka*, voir Ibn al-Athîr, *Al-mathal al-sâir*, p. 129 ; Al-Itkân, II, p. 98 ; *Chizânat al-adab*, p. 69; Mehren, *Die Rhetorik der Araber*, p. 97.

[2] Dans M. b. E. : מעני הדא אלבאב אתפאק אללפט ואכתלאף אלמעני ; dans Ibn al-Athîr, p. 153 : כתבא כתירה (יעני פי אלתגניס) וצנף אלנאס פיה וגעלוה אבואבא מתעددה ואכתלפו פי דלך ואדכלוא בעץ תלך אלאבואב פי בעץ פמנהם עבד אללה בן אלמעתז ואבו עלי אלחאתמי ואלקאצי אבו אלחסין אלגרגאני וקדאמה בן געפר אלכאתב וגירהם ואנמא סמי הדא אלנוע מן אלכלאם מגאנסא לאן חרוף אלכאטה יכון תרכיבהא מן גנס ואחד וחקיקתה אן יכון אללפט ואחדה אלמעני מכתלפא. Nous citons ce passage parce que les auteurs qui y sont nommés sont désignés par M. b. E. comme ses sources. Voir encore sur le *tagnîs*, Mehren, *loc. cit.*, p. 159.

poète a parlé [1]. Comme exemples, il cite les passages suivants de l'Écriture : Michée, III, 11 ; Jér., II, 8, et les vers suivants tirés de poètes juifs :

נוֹפֶת לְפִי טוֹעֵם וְאוֹר שֶׁמֶשׁ לְעֵין * רוֹאֶה וּמוֹר עוֹבֵר לְאַף מִפִּיחַ
זָמִיר לְכָל אוֹזֶן וְאֶדֶן לִיקָר * לִעִיש (הָאִיש .l) וְקָרֶשׁ הָאֱמֶת וּבָרִיחַ

La ligne suivante est empruntée à un autre poète :

[2]וְלוֹ חֵן עֲפָרִים וְזוֹהַר מְאוֹרִים * וְשַׁאֲגַת כְּפִירִים וְנִדְבַת עֲנָיִים

M. b. E. consacre le sixième chapitre à l'antithèse (*moukâbala*). De l'Ecriture Sainte, il cite Gen , VIII, 22, et Exode, IV, 11. Ces deux passages donnent lieu à ces remarques que l'hébreu n'a pas de mot pour désigner le printemps et que la racine פקח peut s'employer aussi bien pour désigner le sens de la vue, que celui de l'ouïe. Cette dernière remarque a déjà été faite par Ieschoua b. Iehouda le Caraïte, et c'est à cela que correspondent les paroles du poète :

מַשְׁקֶה לִטוֹשׁ עֵינַי בְּנָגְהוֹ * וַעֲלֵי אָזְנַי קָרָא בִּשְׁמוֹ וְיִפָּקְחוּ

Ici וְיִפָּקְחוּ se rapporte aussi bien aux yeux qu'aux oreilles [3].

Un court chapitre traite du *tashîm*, figure dont M. b. E. dit qu'elle se rapproche beaucoup de l'antithèse, quoiqu'il y ait une différence notable entre elles. Les exemples sont Isaïe, VI, 10 ; Ez., XXXIV, 42 [4] ; Kohélet, IX, 11 [5].

Le huitième chapitre traite de la figure de la répétition, qui ici s'appelle *tardîd*, tandis que chez d'autres rhétoriciens arabes elle porte le nom de *takrîr*. La première est une variété de la seconde [6]. Les exemples sont : Exode, XV, 3, 6 ; Ps., XXVIII, 1 ; LXVIII, 16 ; CVIII, 11 ; des poésies d'Ibn Gabirol :

עוּרָה לְבָבִי מַה לְּךָ נִרְדָּם * עוּרָה וְהָקִיץ רַעֲיוֹנֶיךָ

[1] Cf. Ibn al-Athîr, p. 441 ; Al-Itkân, II, p. 95 ; *Chizânat al-adab*, p. 362 ; Mehren, *loc. cit.*, p. 109. Le vers arabe cité par M. b. E. est de Mutanabbî, voir Al-Thaâlabî, *Zatîmat al-dahr*, I, 144, l. 3.

[2] Sur la figure nommée *al-iltizâm*, que M. b. E. mentionne ici, v. *Chizânat al-adab*, p. 434.

[3] Sur *mukâbala*, voir Ibn al-Athîr, p. 430 ; *Chizânat al-adab*, p. 57. L'auteur du vers arabe que M. b. E. cite ici est Al-Nâbiga, voir *Chizânat*, p. 58.

[4] Le verset est mal cité par M. b. E. : את הנחלות לא רפאתם.

[5] Sur le *tashîm* voir Itkân, II, 99 ; *Chizânat al-adab*, p. 374. Un vers cité ici est identique avec celui que M. b. E. cite : פכנת אלנהאר בה שמסה וכנת דגא אכלכל פיה אלהלאלא. Mehren, *loc. cit.*, p. 102.

[6] Sur *takrir* et ses variétés, voir Ibn al-Athîr, p. 354 ; *Chizânat al-adab*, p. 164.

et d'un autre poète :

הֶרֶף נְדוֹד כִּי אֵין לָאֵל יָדֵינוּ הֶרֶף וְנִשְׁבַּע פְּנֵי דוֹדֵינוּ

Par *tasdîr* [1] dont il est question dans le chapitre IX, il faut entendre la figure que les Grecs appellent ἐπανάληψις, et qui consiste en ce qu'une phrase ou un vers termine par le même mot que le suivant commence. M. b. E. cite comme exemple le vers suivant, d'un poète arabe [2] :

סריע אלי אבן אלעם ישתם ערצה * וליס אלי דאעי אלנדא בסריע

On trouve dans l'Ecriture Sainte un exemple dans Ps. XXXIV, 10, et cet autre d'un poète juif :

אַשְׁרֵי אָנוֹשׁ רָאָה כְּנֵי אָבִין * אָחִי וּמַה יוֹעִיל אֱמוֹר אַשְׁרֵי

D'un autre poète, il cite cet exemple :

יָדַמָּה כִּי זְמַן רַעַשׁ רְצוֹנוֹ * בִּי חֶפְצוֹ וְהוּא לֹא כֵן יָדַמָּה

M. b. E. appelle *tablîg* la figure qui consiste à renforcer et à compléter la pensée déjà exprimée au moyen d'une addition nécessitée par le mètre [3]. Les exemples tirés de l'Ecriture Sainte sont : Malachie, III, 17, où les mots העובד אותו viennent ainsi renforcer la pensée; Isaïe, XXXII, 2, où בארץ עיפה est un *tablîg* ; Isaïe, XXX, 27, 28, où les mots עד צואר יחצה complètent l'image.

Pour la figure appelée *tatmîm* [4] M. b. E. n'a pu citer d'exemple de l'Ecriture Sainte. Il emprunte à un poète contemporain les mots suivants :

וּבְלִי סְלִיחָה יַעֲנוּ קִבְרוֹ וְאַל יִבְלֶה וְתַחֲתָיו רַחֲמִים יוּצְעוּ

[1] Voir *Chizânat al-adab*, p. 114 ; Mehren, *l. cit.*, p. 162.

[2] Dans *Chizânat al-abâd*, p. 115, et chez Mehren, *ibid.*, pour ישתם ערצה on lit : ילטם וגדה.

[3] 131 *a* : גרץ הדא אלבאב אן יאתי אלשאער באלמעני כאמלא קבל אנתהאיה אלי אלקאפיה הם אתי בהא לחאגה אלשער אן יכון שערא פממן גלט פי דלך אלגאנמי [אלחאתמי ?] פיזיד בדאעה. Ibn-al-Athîr, p. 461 : פאנה לכר באבא מן אבואב עלם אלבריאן וסמאה אלתבליג וקאל הו אן יאתי אלשאער באלמעני פי אלבית האמא מן גיר אן יכון ללקאפיה פימא לכרה הם צנע יאתי בהא לחאגה אלשער אליהא חתי יתם וזנה פיבלג בדלך אלגאיה אלקצוי. Voir aussi Mehren, *l. c.*, p. 113.

[4] Al-Itkân, II, 77 ; *Chizânat al-adab*, 121. M. b. E. cite un vers arabe : פקי בלאדך גיר מפסדהא צוב אלרביע ודימה תהמי מבאחה. L'auteur du vers est, d'après Ibn Hagga, *ibid.*, le poète Tarafa. Pour בלאדך on lit chez lui : דיארך, et pour אלרביע le mot אלגמאם.

Le douzième chapitre traite de l'*i'tirâdh*[1]. Par là, il faut entendre, selon M. b. E., la figure consistant en ce que le poète abandonne le sujet dont il parle pour passer à un autre, puis revient au premier. Dans l'Ecriture Sainte il y a de nombreux *i'tirâdh*, dont quelques-uns sont longs, d'autres moyens et d'autres très courts. Nous trouvons une de ces phrases incidentes très longues dans Deut., XXIX, 18[2]. Une phrase de longueur moyenne se trouve, comme Aboulwalid l'a déjà observé, dans Exode, VI, 3. Les mots שבה שביך dans Juges, V, 12, ne constituent qu'une courte interruption. Les exemples suivants sont empruntés à des poètes juifs :

טָח מֵרְאוֹת עֵינָם וְכָבְדָה מִקְשׁוֹב אָזְנָם שֵׂכֶל לָהֶם וְלֵב הִשְׁמִינוּ

d'un autre :

וַיַּשְׁלִימוּ מָתֵי אָוֶן וַיָּמָל וּבִי יַעֲשׂוּ וָאֵין חֹמֵל שְׁפָטִים

Dans ce dernier vers, les mots ואין חמל forment l'*itirâdh*.

Pour la *comparaison*[3], M. b. E. ne cite pas d'exemples tirés de l'arabe. Il se borne à indiquer les différentes formes de comparaison usitées dans l'Écriture Sainte. Tantôt le כ comparatif est mis devant le mot, tantôt il est omis, comme dans Gen., XLIX, 9 : גור אריה יהודה ; *Ibid.*, verset 14 : יששכר חמור גרם; Prov., XI, 22, 25, 28; Lamentations, III, 9. Après quelques autres remarques sur le כ comparatif, il cite, comme étant un passage contenant des comparaisons rares, le verset de Lament., IV, 7. Ce verset est assez beau pour mériter de faire partie du Cantique des Cantiques[4]. Le livre de Job contient aussi de très belles comparaisons.

[1] Ibn al-Athîr, p. 372. Chez M. b. E. nous trouvons l'exemple suivant : קאל שאערהאם הגר:

לו אן אלבאגלון ואנת מנהם * דאוך תעלמו מנך אלמטאלא.

Ibn al-Athîr cite le vers autrement : ואן כאן הגא כסאה האכידא ואתבאתא כקול כתיר:

לו אן אלבאכלין ואנת מנהם
ראוך תעלמוא מנך אלמטאלא.

La faute אלבאגלון chez M. b. E. ne s'explique que par le fait qu'il avait sous les yeux le texte arabe où le ج n'a pas le point diacritique. Sur *itiradh*, v. Al-Itkân, II, p. 77; *Chizânat al-adab*, p. 366.

[2] פמן אלאיתראץ אלטויל מא גא פי אלנץ והתברך בלבבו לאמר שלום יהיה לי יקול הדא אלמלחד אן כאן אדא ערץ אלמורת יציב אלצאלח ואלטאלח וכני ענהמא בקולה למען ספות הרוה את הצמאה ורוה וצמאה אשארתין ישיר בהמא אלי אלטאיע ואלעאצי פיבשר נפסה אן לא תארב ולא יקאב אלך

L'explication de ce passage est empruntée à Aboulwalid, voir Bacher, *Abraham b. Esra als Grammatiker*, p. 180 *fine*.

[3] Ibn al-Athîr, p. 232 ; *Chizânat al-adab*, 173 ; Mehren, *l. cit.*, p. 20.

[4] 134 *a* : ומן אלתשביהאת אלגריבה אלעבראניה זכו נזיריה משלג צחו

La fin du chapitre est consacrée à des remarques sur les dénominations du soleil et de la lune, désignés parfois par les mots « or » et « argent » [1]. Un exemple de cette assimilation est fourni par un poète juif :

וְכַמָּה אִישׁ יְהִי כֹחֵר בְּתֹתוֹ * זָהָב שֶׁמֶשׁ בְּכֶסֶף הַלְּבָנָה

Dans le quatorzième chapitre, l'auteur cite des exemples d'amplifications rendues nécessaires à cause du mètre, mais servant néanmoins à enjoliver le poème. Il cite comme spécimen les paroles de Gabirol :

[2] הָאָח הֲרַסְתָּנוּ וְאֵין כֹּחַ בָּהּ * אוֹ יַד יְקוּתִיאֵל עֲלֵי עָרְפֵּנוּ

Les mots דֶּשֶׁה והשכל dans Jérém., III, 15, peuvent aussi être considérés comme une amplification de ce genre, mais celle-ci n'était pas nécessitée par le mètre.

Le *istilhnâ* est considéré par M. b. E. de la façon suivante : le poète loue quelqu'un, puis, au moyen d'une particule restrictive, le défend contre un défaut qu'on lui impute et reprend ensuite son éloge. M. b. E. cite comme particule restrictive le terme arabe *gheyr* et l'hébreu אבל. D'après d'autres, l'*istilhnâ* consiste en ceci que le poète apostrophe quelqu'un, puis s'interrompt pour raconter une histoire, et revient ensuite à son apostrophe : Jér., III, 6; Ezéch., XXXI, 10 ; Ps., LXXXI, 17. D'après cette définition, l'*iltifât* [3] n'est qu'une variété de l'*istilhnâ*.

Dans le seizième chapitre, l'auteur traite de l'*hyperbole* [4]. Les anciens appelaient celle-ci לשון הבאר [5]. Des exemples sont :

מחלב וזכו מן אסמא אלצפא ומנהא הסמא אלזגאג זכוכית..... פפי הדא אלפסוק מן וגוה אלבדיע ארבעה אלתקסיס ואלגלו ואלתשביה ואלאלתפאת פלו אדעי ספר שיר השירים עלי ספר קהלת פי הדא אלפסוק לקצו לה בה ופי ספר איוב תשביהאת אדא תתבעתהא טהר אליך פצלהא אלך.

Ce que, dans ce verset, notre auteur considère comme un emprunt fait au livre de Kohélét est un défaut de mémoire ou un lapsus calami, qui s'explique facilement par les circonstances dans lesquelles il a travaillé. Ici il renvoie aussi au 27e chap. du *Kitâb al-luma'*, mais M. b. E. n'en approuve pas entièrement les idées.

[1] וקד קאל בעץ אלפלאספה פי וציתה לא תענדו אלשמס ואלקמר יריד אכלהב ואלפצה.

[2] Ce vers est encore cité, mais avec une variante, f° 144 *a*.

[3] Ibn Al-Athîr, p. 254; *Chizânat al-adab*, p. 118. M. b. E. cite comme exemple, pour l'*istithnâ*, un vers de Nâbiga al-Gadî, qu'on trouve chez Mehren, *l. c.*, p. 121, l. 4.

[4] *Chizânat al-adab*, 229 ; Mehren, *loc. cit.*, p. 114.

[5] *Hullin*, 90 *b*. Il est intéressant de lire au sujet de cette question les observations de R. Haï dans le commentaire sur le Sépher Yeçira de R. Iehouda b. Barzilaï, éd. Halberstamm, p. 26 et s. A la page 28, on donne aussi les noms arabes de l'hyperbole.

Deut., IX, 1 : ערים גדולות ובצורות בשמים; Nomb., XIII, 33; Isaïe, LIV, 10. Le passage d'Isaïe, LI, 6, doit aussi être considéré comme une hyperbole, car tous les philosophes et les savants sont d'accord sur ce point que notre sphère ne périra jamais.

Quant aux descriptions des temps messianiques, que Dieu en hâte la venue, de même que les relations de miracles, il ne faut pas les considérer comme des inventions poétiques ; mais pour démontrer tout cela, il nous faudrait dépasser le cadre de cet ouvrage. Celui qui refuse d'y croire ne croit pas à la religion juive[1]. La plupart de ces questions ont été traitées par Iehouda b. Balaam dans un ouvrage spécial. Aristote, lui aussi, dans une lettre adressée à Alexandre, a traité la question des temps messianiques[2].

[1] 139 *a* : פאמא מן גא מן הדא אלבאב פי אלנצוץ פי שאן אלדולה אלמנתטרה קרבהא אללה פלם יגר מגרי אלמתל ולא אללגז פי אלכלאם ואלמעגזאת כלהא צחיחה מלגוזה לאמר מיזה תדל עליה מסתאנפהא מאצירהא וביאן דלך ליס מן שרט הדה אלמקאלה פמאן נטר פיהא מתבאהלא אר תאולהא מתקלקא פהו גיר מעתקד לשריעה אליהוד.

[2] והדה אלמואעד אלכרימה ואן כאנת מצטרה אלי קול יעצדהא וראי יבדהא פקד אפצח בהא אלכתאב אלעלמא מן גיר מלתנא ואלפילסוף ארסטאטאליס אשאר אלי הדה אלדולה אלמחיה וחקק כונהא ואצח אלקול פיהא פי רסאלתה אלי אלאסכנדר תלמידה והי אלמסמאה ברסאלה אלעדל פמן עיונהא קאל אנה סיכון פי הדא אלעאלם סעאדה גדידה ואיתלאף נטאם ואחד יגמע פיהא אלנאס עלי שי ואחד ומלך ואחד פסימסכון ען אלחרוב ואלמלאחם ויקבלון עלי מא פיה מצאלח מדאינהם ובלדאנהם ויעמהם אלאמן ואלקראר חתי ינקסם נהארהם אקסאמא פיכון בעצהם לראחה ומצאלח אלבדן ובעצה ללאדב ומבאשרה אלאמן אלשריף אלדי הו אלעלם פינטר מא ידרך מנה ויטלב מא לם ידרך ו[א]רדה יא אסכנדר אני בקית חתי אעין דלך אליום ואן לם יכן כלה פבעצה ואן לם יכן אלי דלך סבילא לכבר סני ומא קד כלא מן עמרי פלית דלך כאן לאחבתי ואלראני ואן לם יכן להם פלמן אשבههם ואקתדי בהם וכלמאת הדא אלרגל אלאוחד אלמברז פי עלמה ואן לם יפצח בהא למלתנא ולו התבעת לוגדת באגמעהא קד אנדרגת פי מואעד אלאנביא עלס אלמנתטרה ומא כאן אסהל דלך לולא אלאטאלה.

Le passage entier est reproduit en hébreu par Menahem b. Zerah, *Çeda la-Derech*, éd. Sabionetta, 259 *b* :

וכבר כתב ר' משה בן עזרה שמצא מאמר בשם ראש הפלוסופים ששלחו לאלכסנדר זה כוונתו דע שיהיה בעולם טובה מעולה חדשה חבור אחד ומלך אחד והסכמה אחת יתחברו בה בני האדם על ענין אחד וישבותו מלחמות ויסכימו על שבו תועלת מדינותם ויכללם גדר ההשקט עד שיתחלקו הימים קצתם להנאת הגוף וקצתם למוסר ולחכמה יעיין מי שהשיג וישאל למי שלא השיג וארצה שאשאר עד אותו זמן ואם לא יהיה כלו יהיה קצתו ואם לא אוכל לסבת גודל שנותי יהיה זה לאוהבי ואחי ואם לא יהיה להם יהיה לדומים עד כה דברי מאמרו.

La figure du *talbî'*, à laquelle le dix-septième chapitre est consacré, est, suivant M. b. E., la périphrase. M. b. E. cite comme exemple un vers d'Omar b. Abî Rabîa [1] :

בעידה מהוי אלקרט אמא לנופל * אבוהא ואמא עבד שמם דהאשם

où les mots מהוי אלקרט désignent la longueur de la nuque. Les exemples tirés de l'Ecriture Sainte sont : Jérém., XLVIII, 11; Job, XXXI, 1. Les deux éléments suivants de la beauté d'une œuvre poétique, la nécessité d'un prologue approprié [2] et le respect de la cohésion [3], M. b. E. les réunit sous la même rubrique. En ce qui concerne le prologue des poèmes et surtout des *Kasîda*, il y a des opinions très diverses. Suivant quelques-uns, le prologue est indispensable, suivant d'autres, il est superflu. Cette dernière opinion est corroborée par de nombreux exemples tirés des poètes arabes et hébreux.

Le prologue des *Kasîda* étant habituellement du genre érotique, cette circonstance fournit à M. b. E. l'occasion de se prononcer ici sur ces poésies. Composer de pareils poèmes, dit M. b. E., cela n'est nullement interdit. N'y a-t-il pas dans l'Ecriture Sainte elle-même des poèmes de ce genre? Il est vrai que ceux-ci, outre le sens simple, ont un sens plus profond, un sens intérieur.

Comme exemple d'une belle transition entre deux idées, l'auteur cite ce passage de R. Samuel Hanagid :

שְׁאַל חָכְמָה וְאִם נִפְלֵאת שְׁאַל אֶת*רַב יוֹסֵף אֲשֶׁר חָכְמָה אֲחוֹתוֹ
וְהַמַּדָּע בְּרֹאשׁ דַּרְכֵּי אֱלֹהִים *וּמִפֹּחַ אֱלוֹהַּ אֵל כְּמָסוֹ.

et d'Ibn Gabirol le vers suivant :

וְשָׁמָהוּ כְּמוֹ מֶלֶךְ עֲלֵי כֹל* וְכָתַב שֵׁם יְקוּתִיאֵל בְּנִפּוֹ

L'exemple le plus intéressant est celui-ci :

וְצִנָּתָה כְּמוֹ שֶׁלֶג שְׂנִיר אוֹ* כְּמוֹ שִׁירַת שְׁמוּאֵל הַקֶּהָתִי

Ce vers peut témoigner de la froideur des poèmes de Samuel Hanagid. De même, M. b. E. désigne comme une poésie sans chaleur le *Kasîda* du grand Nagid, qui commence par ces mots :

קום הזמן ולבוש עדניך

[1] Nous savons que ce vers vient de cet auteur par la citation d'Ibn al-Athîr, p. 383. Voir aussi *Chizânat al-adab*, p. 360 ; Mehren, *l. c.* p. 140. M. b. E., au lieu de בעידה, a le mot בעברה, ce qui s'explique par l'absence des points diacritiques dans son manuscrit.

[2] חסן אלבתדא. Voir à ce sujet Ibn al-Athîr, p. 404 et s.

[3] חסן אלתכלץ ; Ibn al-Athîr, p. 417 et s.; *Chizânat al-adab*, p. 149.

Le passage *ex abrupto* de l'éloge au blâme est appelé *istitrâd*[1]. Cette figure, comme celle du doute (*dubitatio*), est rare dans l'Ecriture Sainte. Chez les poètes juifs, on ne trouve que cette dernière. Il en est de même de la figure qu'on appelle *al-'igâb*[2]. Ibn Gabirol nous en fournit un exemple :

מַה נֹּאֲלוּ הָאוֹמְרִים תֵּבֵל חֲלוֹם * אֵיךְ שָׁכְחוּ דָבָר וְלֹא זָכְרוּ
כֵּן הוּא כְּדִבְרֵיכֶם אֲבָל הוּא מֵאֲשֶׁר * שָׁוְא דִּבְּרוּ לְאִישׁ וְלוֹ נִסְתָּרוּ (?)

Ce qui contribue beaucoup à la beauté des poèmes, ce sont les paraboles. Le reste du livre est consacré précisément aux paraboles, ainsi qu'aux proverbes et aux énigmes. Les paraboles et les proverbes ont été usités chez tous les peuples. Les anciens sages exprimaient sous cette forme leur opinion, afin que les ignorants ne les comprissent pas. Dans l'Écriture Sainte, les proverbes, les paraboles et les énigmes abondent. Toutefois les lois révélées ne doivent jamais être interprétées allégoriquement[3]. M. b. E. cite ici des paraboles et des énigmes de l'Écriture Sainte, ainsi que des théories sur la manière de vaincre les passions, sur l'amour du vin, et des remarques générales sur les proverbes, après avoir rappelé que les Arabes reproduisent dans leurs poèmes des versets du Koran, ce qui, selon lui, serait aussi possible pour certains passages de l'Écriture Sainte, surtout des Psaumes, du livre de Job et des Proverbes. M. b. E. cite des vers de Samuel Hanagid, d'Ibn Hasdaï et d'Ibn Gabirol dans lesquels il y a des allusions aux lois bibliques. Il termine en se justifiant des défauts et des faiblesses de son livre et cite une *Kasîda* contenant des exemples de toutes les beautés dont il a été question dans la dernière partie du livre.

Nous avons essayé de décrire d'une façon étendue le contenu de cet important ouvrage. La nature de l'ouvrage et l'état du texte — les citations sont souvent déjà fautives par le fait de M. b. E. — ont rendu notre tâche pénible. Mais nous croyons du moins avoir montré ainsi de près l'intéressant tableau de culture intellectuelle que ce livre nous présente. Nous jetterons encore un

[1] Itkân, II, 77; *Chizânat al-adab*, p. 44.

[2] *Chizânat al-adab*, p. 361.

[3] ואמא שראעינא אלסמעיה פלא יקע פיהא תמתוכל ולא אשארה לילא תקע אלשבהה ותכתר אלתאוילאת והי אלדי לא יקבלהא אלעקל ולא ינכרהא ואנמא קלת אלסמעיה לאן אלעקליה לו לם תאמר בהא אלשריעה לדלת גמלתהא אלעקול ואמא פרועהא פלא תצח אלא באלגהל לאכתלאף עקול אלנאטקין.

regard sur la manière dont M. b. E. interprète l'Écriture Sainte, mais dès à présent, il est de notre devoir de faire ressortir les points suivants. Nous savons tout ce dont la grammaire hébraïque, la lexicographie et l'explication du sens littéral de l'Écriture Sainte sont redevables aux Juifs des pays de l'Islam. M. b. E. nous montre une nouvelle évolution de l'interprétation de l'Écriture Sainte : il examine les Livres saints au point de vue esthétique. Le poète, dont l'œil s'était exercé par l'étude des poètes et des écrivains arabes dans la science des finesses du style, a su apprécier dignement la force des discours des prophètes et les beautés de la vieille poésie hébraïque. Beaucoup de vieux exégètes, comme Abraham b. Ezra, ont, il est vrai, laissé quelques observations touchant cette question, mais comme véritable représentant de l'art poétique des écrits bibliques, nous ne pouvons guère compter que Moïse b. Ezra. Sous ce rapport il est, avec l'auteur du livre *Nôfet Sûfîm*, édité par M. Jellinek, *Iehouda Messer Leon*, unique dans l'histoire de l'exégèse avant Lowth. L'exégèse du moyen âge cherchait dans l'Écriture Sainte toute autre chose que des beautés poétiques, mais les Juifs des pays de l'Islam se sont distingués, non seulement dans le domaine de l'interprétation pure et simple, mais encore au point de vue du jugement esthétique. Le mérite de Moïse b. Ezra sous ce rapport est d'autant plus grand qu'il a su se tenir éloigné des minuties des rhéteurs arabes. Du reste, ses vues en matière de poésie et d'art poétique trahissent, en général, un goût très fin. L'esprit de la poétique d'Aristote l'a pénétré de son souffle et domine son œuvre entière.

MARTIN SCHREINER.

(*A suivre.*)

QUELQUES NOTES

SUR LA VIE DE JUDA LÉON DE MODÈNE

Un ms. d'Oxford (n° 2549 de notre Catalogue) renferme des commentaires de Léon de Modène sur certains chapitres du Pentateuque. Ce commentaire fut composé par lui sur le désir de Joseph Pardo, et porte le titre de פרשות כסף, titre que l'auteur justifie dans la préface que nous allons citer de lui [1]. Ce ms. contient également un commentaire du même auteur sur quelques chapitres du livre de Samuel ; ce commentaire fut exposé oralement par lui dans le Bet-Hammidrasch et ne fut mis par écrit et coordonné que plus tard, probablement par son petit-fils Isaac, qui avait accompli la même tâche pour ses notes sur le Pentateuque. Le ms. étant incomplet, nous ne pouvons pas savoir si Léon n'avait pas interprété d'autres parties de la Bible.

Voici ce qu'on lit d'abord sur les premières feuilles du ms. :

פרשות הכסף והוא פירוש קצר ומסביר לכל ארבע פרשיות מן התורה והן. בראשית. פנחס. מטות. מסעי. לקוח מן מפרשי התורה הפשטנים עשיתיו אף יצרתיו לבקשת החכם החסיד כמהר"ר יוסף פארדו זצ"ל שנת השס"א ליצירה פה ויניציאה יהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי לפ' צורי וגואלי.

Vient ensuite la préface suivante :

בהנו"א ברצות ה' דרכי איש ירא ה' חסיד ובעל מעשה החכם השלם כמהר"ר יוסף פארדו זצ"ל מארץ ליואנטי מרבה בסחורה פה ויניציאה ומצליח בדרכיו איזה שנים. שנת השס"א עלה בדעתו למצוא א' מתופשי התורה יחבר לו חבור ופירוש על התורה לקוח ומלוקט מכל המפרשים אמנם מובא ליחיד ומיוחד דרך א' לבד יבואר

[1] A. Geiger, dans sa biographie de Léon, ne fait pas mention de ce titre (*Leon da Modena*, p. 15 *b* du texte hébreu).

בו הפסוק בפשוטו לא בדרך סוד ולא ברמז ולא בדרש כי אם בפשט פשוט יתורצו בו כל הקושיות אפשריות שיעלו בלב בעל הבית ואיש בינוני בקריאתו בתורה ובלשון צח וקצר דומה לפירוש רש"י זצ"ל ונתיעץ בזה עם החכם השלם כמהר"ר משה אלפלס זצ"ל בעל ספר הואיל משה ויקהל משה שהיה אז דרשן בק"ק ליואנטיני יצ"ו והסכים לו ושבח בהוד והדר פעלו ועליו הניח צדיק את ראשו ושכלו לעשות זאת כי היו לו לחן דרשותי. ובאנו בפשרה לעמול במלאכת הקדש הזאת ותקעתי לו כפי בשבועה לעיין על כל פסוק ופסוק כל המפרשים על התורה הנמצאים עד היום בדפוס שעלו למספר שבעה ועשרים. והוא המציא לי כל הספרים וכן התחלתי מסוף פ' בלק שהיתה פרשת השבוע ההוא כי האמנתי יספיק לי זמן השבוע לפרש הפרשה שלו, אמנם בראותי כי בפנחס מטות ומסעי לא הספיקו לי שני חדשים להשלימם הסכמתי להתחיל מבראשית ובה יגעתי חמשה חדשים כי עלתה לי המלאכה יותר כבדה מאשר חשבתי בתחלה. ויהי אחרי אשר עשיתי ארבעת הפרשיות הנ"ל נתעצלתי איזה ימים מהתעסק בכך. והיה האיש ההוא תם וישר רצוני החכם פארדו ז"ל הנזכר אכן מוחיי (sic) ומתחדש בדעותיו לא רצה להתמיד עוד בחבור ולקח ממני הספרים ושם קץ והתך לכל המוסכם. אח"כ חזר עליו גלגל הזמן והפסיד בסחורותיו והוצרך ללכת מפה והלך ונתישב באמסטרדם ושם נפטר לעולמו תהא כבוד מנוחתו. ונשארו לי הארבעת פרשיות הנ"ל כתובים כאשר יצאו מהקולמוס ראשונה מחוקים ומטושטשים כדרך המחברים ויותר מדבר לקוח מכמה ספרים כאמור באמת לא היה אפשר להבין מהם דבר. ועכ"ז מצאתי בהם קורת רוח כמה פעמים בתירוץ איזה קושיא שהיתה נופלת בדעתי בפרשיות ההם ובפרט בפ' בראשית אשר בדבר התפשט כלה מקשה כידוע לכל עד אשר בימות הקיץ תשצ"ב עבר קראתי לנכדי בן בתי יצחק יצ"ו ונתתים לפניו וצויתי לו להעתיקם באופן שתקל בהן הקריאה. הנער נער עשה כאשר יעשו הנערים והעתיק אותם באופן אשר עיני הקורא תחזינה מעשה נערות אך אפשר להבין בו. והיו הדברים האלה ככל יתר היגיעות אשר יגעתי בתורת ה'. הבאים אחרי בַּהֵמה יראו פרי תגובתי. עם כל הברד ואש מתלקחת הטרדות והמבוכות אשר בהם הוצאתי ששים ושתים שנה לא שלותי ולא שקטתי ולא נחתי ויבא רוגז אף וחרון צרה ויגון וחיל וכאב וצער ועצבון וכל כפל ענין זה במלות שונות. עד היום יום א' י"ב שבט השצ"ג אשר בו אני כותב בל"א (?) ירחם ה' על נשמתי כי מדברי הגוף אבדה תקותי. ישלם ה' פעלו בנחמה רבה אם לא בעה"ז בעולם הבא: נעצב וצעיר יהודה אריה ממודינא:

קראתי שם עמלי זה פרשות כסף כי לא מהתעוררותי התחלתי בו כי אם ממצות החכם הנזכר על מנת לקבל פרס. ועוד כי היה דבר נכסף ונחמד אילו זכיתי להשלימו וכל הוגה בה היה מברכני מברכות פיו. ויקבל ה' ברצון הכסף והחשק שהיה לי בו.

Le commentaire sur la Sidra בראשית fut achevé le jeudi, néo-

ménie d'Adar 5362 (= 21 février 1602) ; ceux de בלק et פנחס le jeudi 26 Tammouz 5361 (= 25 juillet 1601) ; celui de מטות le dimanche 28 Ab 5361 (= 26 août 1601). Il n'y a pas de date pour מסעי.

Voici la préface de Juda à son commentaire de Samuel :

פירוש שדרשתי במדרש ת"ת אשכנזים יצ"ו על ספר שמואל: התחלתי ליל ביאת יום ג' כ"ד תשרי השע"ח לפ"ק ברוב עם והיה ראשיתי מצע"ר מחולי בני יצ"ו וטרדות הזמן יהי רצון שאחריתי לא ישגה מאד כי אם פעם אחד יאמר ה' די למבוכתי ויאיר אפלתי וירחמני אמן.

(à la marge) עוד חזרתי לדרוש אותו שנית במדרש הנ"ל כ"ד תשרי השצ"א): ועוד זכני ה' והחייני שחזרתי לדרוש אותו שלישית במדרש הנ"ל אחר יהושע ושופטים כ"ד תשרי הא"ת: לולא בעתות זמני יבהלוני חוץ מן הדעת גם עד זקנה ושבה כל יום מקולל מחברו וכל תפלותי לתת להם קץ באשר הוא סוף כל האדם היה לי לברך שהחיינו היום י"ד סיון הת"ז לחקור ולדרוש הנביא זה פעם רביעית אחר קריאת מלכים יהושע ושופטים מקץ שבע שנים ואני בן ע"ו שנה וב' חדשים היינו שבעים ושש וב' חדשים. אף על פנים אתן לה' שכל ימי היו בעסק תורתו ובה יהי חלקי כל הימים:

L'interprétation de I Sam., I, 18, fut prononcée huit jours après la mort de son fils aîné, qui eut lieu le dimanche soir 5 Heschwan 5378 (= 4 novembre 1617). Le 28 Tischri 5380 (= 5 octobre 1619) commença sa lecture sur I Sam., XXI, 1. Enfin, nous trouvons la date 17 Kislew 5379 (= 3 décembre 1618), que l'auteur écrivit deux mois après une maladie.

On lui attribue un autre commentaire très étendu ainsi qu'une traduction italienne du Pentateuque sur la foi de la note suivante d'Isaac fils de Mardochée Ventura qui se trouve dans le ms. 39 de notre Catalogue d'Oxford : מודה אני ח"מ [חתום מטה] שמכרתי לר' יעקב דילאטוש[1] הספר דגל יהודה חיבור ע"ל התורה מר' יהודה אריה די מודינא על העתקתו בלש' איטאליאני יום ה' חשון בו' יעקב לפרט פה ויניציאה : « Je soussigné reconnais avoir vendu à R. Jacob de Latos le livre « bannière de Juda », commentaire sur le Pentateuque, de Juda Aryé de Modène, sur sa traduction italienne; 5 Heschwan 5492 (= 4 novembre 1731), Venise. » Ce manuscrit fut copié, pour la Genèse, l'Exode et le Lévitique, par Isaac, fils d'Élisée de Rosséna (רושינה), qui acheva la première partie de son travail le 14 Éloul 5346 (28 août 1586) ; pour les Nombres et le Deutéronome, par Éphraïm, fils de Johanan, d'Anagni (מאנאניר et non מזינאני comme nous l'avons

[1] Dans notre Catalogue, par erreur, דלמטוש ; voir les *Corrigenda*.

écrit dans notre Catalogue), qui termina sa copie le 26 Tébet 5350 (31 décembre 1589).

Zunz (*Happalit*, p. 21) n'admet pas que Léon de Modène soit l'auteur de ce commentaire, qu'il croit avoir été composé par un anonyme vers 1586. Quel crédit faut-il accorder à la notice de l'acte de vente que nous avons reproduit plus haut? Une pièce contenue dans notre ms. entre les ff. 503 et 504 semble corroborer l'hypothèse que nous avions émise sur l'attribution de ce commentaire à Léon de Modène, car on y lit justement le nom d'un Isaac Modena qui se serait trouvé à Venise en 1586, et cet Isaac Modena était probablement le père de Léon.

Mais si le commentaire a été composé en 1586, Léon l'aurait donc écrit à l'âge de quinze ans, et il n'aurait pas manqué de relever cette circonstance dans son autobiographie, qui ne pèche pas par la modestie. Qui plus est, un passage, que nous allons citer, prouve même que le commentaire aurait vu le jour déjà vers 1538, ce qui nous éloigne beaucoup de la date de 1586, qui n'est, comme nous l'avons vu, que celle de la copie des trois premiers livres. Ce passage se rapporte à Gen., XIX, 23, et suit la mention d'une opinion d'Abraham ibn Ezra : ולפ"ד בא לבאר שאם שפעמים הרבה כמו כן יקרה באיזה מקומות מהארץ כפי האדים המתהוים בנקרי הארץ. וכמו שקרה בימינו למקום קרוב לנַפֵּילִי עשרה מילין נקרא פּוֹצוֹלִי שנבקעה הארץ ויצא ממנה אש גדול והוליך גפרית ואפר ואבנים עד עיר נַפּוֹלִי הלא זה לא היה רק מאת ה' היתה זאת מבלי סיבה אחרת:

L'auteur veut évidemment parler d'une éruption volcanique dont fut victime la ville de Pouzzoles, près de Naples. Or nous connaissons deux tremblements de terre dont elle eut à souffrir : l'un qui eut lieu en 1198 et l'autre en 1538. Il ne peut être question dans ce passage que de ce dernier, puisque l'auteur cite Isaac Abrabanel (XVe siècle) et Isaac Aramah, avec la formule ז"ל « que son souvenir soit béni », et que celui-ci mourut à la fin du XVe siècle.

Quant à déterminer l'identité de l'auteur de notre commentaire, il faut y renoncer. Tout ce qu'on peut dire est que son travail est fait avec soin, qu'il cite Raschi, Ibn Ezra, Nahmanide et Lévi ben Gerson, qu'il fait preuve de connaissances géographiques qui rappellent celles d'Estori Parhi pour la Palestine (il cite même son nom) et d'Abraham Ferussol pour les Indes. Que notre auteur ait été Italien, cela va sans dire, mais on ne sait pas où il est né. Il dit à propos du nom הדאה (Lév., XI, 14) : והוא הדיה האמורה במש"ת . . . ואני ראיתיהו בהרי מודינה ובולוניאה.

« J'ai vu cet oiseau dans les montagnes de Modène et de Bo-

logne » (f° 303 *b*). Plus loin, après avoir cité l'opinion d'Obadia de Bertinoro (sans la formule de ז"ל) il dit au sujet des mots ושני תולעת (Lév., XXVIII), ואני שמעתי שבעשב אחת נק' סורפילו בלע"ז נמצא בו תולעת ובשדה לומבארדיאה או אומפריאה לוקטין ממנו הרבה ומיבשין אותה ומוציאין ממנה התולעת ומוכרין אותו לצבעים והיא הנקרא גראנה וגם בא מליואנטי תולעת אחד שמוציאין אותו באילנות ועושין ממנה הגראנה : « J'ai entendu dire qu'il y a une herbe, appelée cerfeuil (surfilo), qui renferme le vermillion, que dans la campagne de Lombardie et d'Ombrie on en cueille beaucoup et qu'après l'avoir séché, on en retire le vermillion qu'on vend aux teinturiers ; on l'appelle *grana*... » Il semblerait donc que l'auteur était originaire de la Lombardie ou de l'Ombrie, ou qu'il demeurait dans les environs soit de Modène, soit de Bologne. A notre avis, c'est justement la mention de Modène dans ce passage qui a fait attribuer l'ouvrage à Juda de Modène, dont le nom semblait indiqué par le titre « bannière de Juda », titre qu'ignorent tous les anciens bibliographes.

Ainsi, rien ne prouve que Juda de Modène soit vraiment l'auteur de ce commentaire. L'ouvrage aurait-il été écrit par Juda Messer Léon, qui, on le sait, a composé un commentaire biblique [1] ? Nous ne le croyons pas, parce que Messer Léon est hostile aux idées de Lévi ben Gerson, tandis que notre ms. cite cet auteur avec respect. En outre, Messer Léon était problablement mort en 1538. Rien n'autorise non plus à attribuer ce commentaire à Juda Provinciali. Espérons qu'un de nos confrères italiens pourra nous mettre sur la piste de cet auteur inconnu.

AD. NEUBAUER.

[1] Voir M. Steinschneider, dans *Isr. Letterbode*, XII, p. 87, où le titre de ce commentaire, donné par nous dans le Catalogue des mss. hébreux de la Bodléienne, n° 1263, est corrigé avec justesse.

LA LÉGENDE D'ASNATH

FILLE DE DINA ET FEMME DE JOSEPH[1]

La légende juive s'est efforcée de laver Joseph, celui des personnages bibliques qui lui est le plus cher[2], de la tache dont il s'était souillé, aux yeux de la jurisprudence des temps postérieurs, en épousant Asnath, qui n'était pas juive. Elle est donc amenée, dans un but apologétique, à identifier Asnath, fille d'un prêtre égyptien, celle « qui fait partie de la *Neit* נת[3] », avec la fille, non mentionnée dans le Pentateuque, que Dina aurait eue de Sichem, fils de Hamor. Asnath reçoit ainsi ses titres de noblesse, et le mariage de Joseph perd son caractère d'union illégitime !

Voici ce que le Midrasch *Abkhir* (mentionné dans Yalkut, 146) dit à ce sujet : « D'après certaines autorités, Asnath, élevée par Potiféra, était fille de Dina. » ויש אומרים אסנת בת דינה היתה אלא טגידלה פוטיפרע

A la fin du traité *Soferim*, on rappelle brièvement qu'à la naissance de sa fille Asnath, Dina était âgée de six ans, et que l'ange Michael avait transporté l'enfant en Égypte. Les *Pirkè dè R. Éliézer* donnent plus de détails, ils racontent (ch. 38) que, pour conserver intacte la bonne renommée de leur famille, les fils de Jacob voulurent tuer Asnath, mais que Jacob lui attacha au cou une plaque sur laquelle était gravé le nom de Dieu et l'abandonna à son sort. L'ange Michaël la transporta alors dans la maison de Potiféra, où Joseph apprit à la connaître et en fit sa femme. Le *Pseudo-jonathan* (Genèse, XLI, 45) dit également qu'elle était fille de Dina et fut élevée par la femme de Potiféra : אסנת דילדה

[1] Voyez *Revue*, tome XXI, 254-255.

[2] Cf. Geiger, *Urschrift*, p. 199 et 361.

[3] Cf. les lexicographes et surtout de Lagarde dans les *Nachrichten der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Goettingen*, 1889, p. 221. D'autres comparent *as-Nat* au nom égyptien de Joseph *Zufi-Nat*, et disent que *nat* est un qualificatif ajouté au nom et signifie en égyptien : *prince*, *princesse*. Voir aussi Rahmer, *Jüdisches Literaturblatt*, 1890, p. 28.

דינה לשכם ורביתה איתה פוטיפרע רבא דטנוס. Les plus anciens tossafistes (dans les recueils *Daat Zekênîm* et *Hadar Zekênîm*), Juda ben Eliézer, Hazkuni (dans מקץ), Juda ben Barzilaï de Barcelone, dans son commentaire sur le *Livre de la Création* (ס' יצירה), p. 63, Bahya ben Ascher, dans son commentaire sur le Pentateuque[1], et d'autres encore brodent sur cette légende, dont ils attribuent l'origine à un ancien midrasch[2], et y ajoutent, chacun à son tour, de nombreux traits. Voici la légende avec ses différents détails. Les fils de Jacob voulaient tuer la fille naturelle de Dina ou lui faire subir le sort des enfants trouvés. Jacob lui attacha au cou une amulette (קמיע), ou une plaque en or sur laquelle était gravé le nom de Dieu, ou l'inscription « Consacré à Dieu ». Cet enfant fut ensuite placé sous un buisson (סנה), d'où son nom de אסנת, *l'enfant trouvé dans un buisson*, et transporté *miraculeusement* (על ידי נס) en Égypte par l'ange Michael (*Hadar Zekênîm*) ou Gabriel (*Hazkuni*) ou par une inondation (*Pseudo-Bechor Schor*[3], dans un ms. de Leyde, 27) ; là, la fille de Dina fut accueillie et adoptée par Putiphar. Les jeunes filles égyptiennes tiraient au sort pour savoir laquelle d'entre elles aurait Joseph et, pour lui plaire, lui envoyaient de magnifiques cadeaux. Asnath n'avait à lui offrir que le talisman que son grand-père avait attaché à son cou. Joseph reconnut par cette amulette qu'elle était sa parente, et il l'épousa. Quand Joseph présenta plus tard ses enfants à Jacob, il lui montra en même temps l'amulette qui devait certifier la pureté d'origine de sa femme. C'est ce que la Bible désigne par le pronom בזה (Genèse, XLVIII, 9) בני הם אשר נתן לי אלהים בזה. Dans son *Parafrasis comentado sobre el Pentateuco*, Amst., 1681, fol. 140-141, Isaac Aboab reproduit la légende d'Asnath et dit qu'elle portait au cou une petite tablette avec ces mots : Fille de Dinah ou fille de Jacob. Cet auteur, ainsi que Juda ben Barzilaï, font ressortir clairement le but apologétique de cette

[1] Dans le ms. hébreu n° 5 de Munich, écrit en 1223 et contenant le commentaire de Raschi avec des additions de Kara et d'autres encore, on lit le passage suivant ומדרשי אגדה יש לפרשה זו רבים — וילדה את אסנת ויאמרו : (פ' וישלח) בני יעקב להורגה שאמרו עכשיו יאמרו בכל הארץ שיש בת זנות באהלי יעקב מה עשה יעקב כתב על ציץ של זהב שם הקדש ותלה על צוארה ושלחה והכל צפוי לפני הקב"ה וירד מיכאל ונטלה והורידה למצרים לביתו של פוטיפרע שהיתה אסנת ראויה ליוסף לאשה והיתה אשתו של פוטיפרע עקרה וגדלה אותה כבת וכשירד יוסף למצרים לקח לו לאשה. עד כאן מדרש אגדה

[2] *Hazkuni* : כדאיתא במדרש ; Bahya : אמרו במדרש ; Juda b. Barzilaï : יש מי שאומרים על לשון המצוי בדרשות.

[3] Le véritable Bechor-Schor identifie Putiphar et Potiféra. Joseph épouse la fille de Putiphar pour échapper à la jalousie que son maître éprouve contre l'ancien esclave.

légende, qui doit prouver, d'après eux, que Joseph avait épousé une femme israélite.

Joseph Sabbataï Parchi, qui, sous le titre de תקפו של יוסף [1] (Livourne, 1872), a publié une biographie légendaire de Joseph d'après les anciens midraschim et l'histoire poétique de Joseph écrite en judéo-allemand, sous le titre de מלחמה בשלום, par Hayyim Abraham ben Juda Loeb de Mohilew (1re édition, Sklow 1797), rapporte également (p. 28 *b*-29 *a*) la légende d'Asnath avec quelques variantes. La fille de Dina, abandonnée par les fils de Jacob, fut conduite par des marchands en Égypte, où Putiphar l'accueillit et l'adopta, pour sa beauté. L'inscription gravée sur la plaque que son grand-père lui avait attachée au cou ne put être déchiffrée, même par les savants de l'Égypte. Quoique vivant dans la même maison qu'Asnath, Joseph n'eut pas connaissance de cette plaque ; ce n'est que plus tard, quand il fut arrivé au pouvoir, qu'on la lui montra, il en comprit l'inscription et demanda à Pharaon l'autorisation de prendre pour femme Asnath « qu'il épousa avec Ketouba et Qiddouschim, selon la loi de Moïse et d'Israël [2]. » ונשא יוסף עמה בכתובה וקדושין כדת משה וישראל.

Il paraît singulier que, ni dans les divers drames sur Joseph, ni dans la comédie de Pourim écrite en judéo-allemand et intitulée *Mechirath Joseph*, par Baermann Lemberg (première édition à Francfort-s./M. ; un court extrait de cette œuvre a été donné par M. Karpeles dans sa *Geschichte der jüd. Literatur*, p. 1025-26), ni dans le drame publié en hébreu sous le titre de יוסף ואסנת, par

[1] Cet ouvrage a paru également sous le même titre en langue espagnole à Jérusalem, 1887. Cf. *Revue des Ét. j.*, XIV, 300, et XVIII, 160, et Kayserling, *Biblioteca española portug. judaica*, 44. Je n'ai pu trouver le livre ויוסף אברהם, dissertation morale sur la vie de Joseph par Abraham Palaggi, Smyrne, 1881, dont parle Kayserling, p. 83 (Voir *Revue des Études juives*, IV, 149), ni le ספר די קופלאס די יוסף הצדיק, Constantinople, 1732 (*ibid.*, 106).

[2] Isaac ben Joseph Karo, de Tolède, qui se rendit en Turquie lors de l'expulsion des Juifs du Portugal, ne paraît pas avoir connu la légende d'Asnath. Autrement, il n'aurait pas expliqué, dans son commentaire biblique *Toldot Yiçhak*, que, pour épouser Asnath, qui était d'une autre religion que lui, Joseph, par son changement de nom, s'était converti en apparence à la religion des Egyptiens. Voici, du reste, le passage de ce commentaire : ויקרא פרעה שם יוסף צפנת פענח וסמך לזה ויתן לו את אסנת בת פוטיפרע לפי שאי אפשר שיוסף יהיה נושא מצרית שאיש מאמונה אחד ואשה מאמונה אחרת אי אפשר שיכנסו לחופה זה עם זה ולכן שנה את שמו כאלו יוסף המיר דתו לדעת מצרים חס ושלום וכן אומרים עוד היום במצרים שנשאר להם מיוסף שכרוצי' לעשות שלט צריך שיהיה עבד והוא שקונה אותו שר הטבחים ואומרים שצריך שיהיה (renegado) כופר בדתו וקוראים לו הריניגאדו. La dernière observation du commentateur, qui dit que de son temps encore les maîtres de l'Égypte étaient d'anciens esclaves, s'applique aux Mameluks.

Süsskind Raschkow [1] (Breslau, 1817), on n'ait utilisé cette donnée, si féconde cependant en effets dramatiques. Rasckow, acceptant certains traits du midrasch, présente Asnath comme fille de Putiphar et suppose que la mère et la fille aimaient toutes les deux Joseph. Dans son ouvrage, *Der ægyptische Joseph, ein Drama des* XVI*ten Jahrhunderts*, Vienne, 1887, Alexandre von Weilen ne dit pas un mot de la légende d'Asnath [2]. Les différents drames composés sur Joseph au XVIe siècle appellent la femme de leur héros Zénobie, Beronica, Moscha, Seraphim [3], mais aucun ne parle d'Asnath, fille de Dina. La douzième sourate du Coran, intitulée *Joseph* et racontant la vie de ce patriarche, ne fait aucune allusion à la légende d'Asnath. D'après le Coran, Zuleïka, la femme de Putiphar, épouse Joseph. La *Historia Aseneth filiæ Potipharis, uxoris Joseph*, publiée dans le *Cod. pseudepigr. Vet. Test.* de Fabricius, p. 774-784, et l'ouvrage syriaque *Historia Joseph et Aseneth* publié dans *Anecdota*, I, 38 et III, de Land [4], dont M. Gustave Oppenheim vient de faire paraître la traduction latine [5], ne mentionnent pas non plus notre légende d'Asnath. On a vu que le Midrasch fait dériver le nom *Asnath* de סְנֶה, et Alrabi de « asinus » [6]; d'après la *Historia Aseneth*, p. 779, Putiphar dit, au moment de marier sa fille : « Nomen tuum non vocabitur amplius Asseneth, sed *multi refugii* (de חֹסֶן) ». Saint Jérôme explique אסנת par *ruina*; il pensait certainement à אָסוֹן. Asnath était, d'après lui, un enfant du malheur. Dans son *Mythus bei den Hebraeern*, p. 40-43, 191-194, M. Goldziher cherche des étymologies aggadiques pour les noms de Sichem et Dina, Joseph et Suleïka, mais il ne parle pas d'Asnath.

[1] Voir aussi, sur Raschkow, Delitzsch, *Zur Geschichte der jüdischen Poesie*, p. 99. Feu mon beau-père, Simon Baruch Schefftel, l'auteur des *Biourè Onkelos*, était élève de Raschkow, à Breslau.

[2] Dans son introduction *Die Legende vom ægyptischen Joseph*, M. Weilen émet une assertion qui paraît étrange de la part d'un auteur qui se consacre à l'histoire de la littérature comparée. « Il n'entre pas dans mon plan, dit-il, de m'arrêter à toutes les explications plus subtiles qu'ingénieuses données par ces derniers (les rabbins juifs). Du reste, je ne connais pas assez cette littérature pour pouvoir donner l'historique de la légende. Je dois donc m'en tenir aux ouvrages principaux, à l'interprétation aggadique de la Genèse et au *Sepher hayaschar*. »

Il est intéressant de savoir que Gœthe a composé, dans sa jeunesse, un « Joseph » et que Schiller utilise dans ses « Brigands » le récit biblique de Joseph (Weilen, p. 189). Parmi les pièces préférées des jésuites, se trouve aussi le drame de « Joseph », présenté par différents auteurs sous des formes variées. Cf. Karl von Reinhardstöttner, *Zur Geschichte des Jesuitendrama's in München*, dans le *Jahrbuch für Münchener Geschichte*, III. Tirage a part, p. 26, 38, 60 et 106.

[3] Cf. P. Cassel, *Mischlè Sindbad*, 23-24.

[4] Cf. Bickell, *Conspectus rei Syrorum*, 13, 54.

[5] Berlin, 1886-1889. Cf. *Orientalische Bibliographie*, III, 93.

[6] Tom. XXI, 254.

La légende d'Asnath, telle que nous l'avons exposée plus haut, a pénétré également chez les Syriens. Bar Ali, cité par Payne Smith dans son *Thesaurus*, col. 843, s. v. דינא, dit ce qui suit : « Quand Dina eut mis au monde une fille, qu'elle avait conçue de Sichem, ses frères exposèrent cette enfant. Un oiseau la prit et la transporta en Égypte, où elle fut trouvée et élevée par le prêtre d'On. Joseph l'épousa, et elle lui donna deux enfants, Éphraïm et Manassé. » (Cf. H. Zotenberg, *Catalogue des manuscrits syriaques de la Bibl. Nationale à Paris*, 65,5, et Cat. Marsh., a Oxford, 529.)

Caraïtes, Arabes et Samaritains ont attaqué à l'envi la légende rabbinique d'Asnath et de Dina. Cette dernière est identifiée par certains midraschim avec la « Cananéenne », femme de Simon, dont parle Genèse, XLVI, 10, et par d'autres avec la femme de Job. Ahron ben Élia dit dans le *Mibhar* : ושאול בן הכנענית מאשה אחרת ונקראה כן שהיא מארץ כנען. Ahron ben Joseph répète cette observation, dans son commentaire *Kélér Thora*, et ajoute : בן הכנענית והדרש הוא טוב לעתיקי משדים שפעם ידרשוהו אל איוב ופעם אל שמעון.

Un certain nombre de traits de la légende d'Asnath rapportés par Alrabi se trouvent également chez un polémiste arabe, Abou Mohammed Ali b. Ahmed b. Hazm [1], contemporain et familier de Samuel ibn Nagdela. M. Goldziher rapporte ce passage en arabe dans *Jeschurun*, VIII, 84, et il en donne la traduction allemande, à la page 93. La voici : « Ils (les rabbins) disent encore autre part que Dina, fille de Jacob, à laquelle Sichem, fils de Hamor, avait fait violence et avec laquelle il avait forniqué, devint enceinte et mit au monde une fille, qu'un aigle enleva et transporta en Égypte. Là, elle arriva dans la maison de Joseph, qui l'éleva et l'épousa. Tout cela ressemble à ce bavardage tenu par les femmes quand elles filent la nuit. »

Les Samaritains, qui opposent Juda à Joseph [2] et trouvent, par conséquent, malsonnant tout ce qu'on peut dire en l'honneur de Joseph, combattent la tentative faite par le midrasch pour identifier Asnath avec la fille de Dina et de Sichem, et Potiféra avec Potifar. Le commentateur samaritain Ibrahim de la tribu de Jakub (son ouvrage est en ms. à Berlin) attaque vivement la légende

[1] Il mourut l'année 456 de l'hégire (= 1078). Voir, sur cet auteur, Goldziher, dans le *Jeschurun* de Kobak, VIII, 76, et dans *Zeitschrift der D. M. G.*, XXXII, 363 ; voir aussi Steinschneider, *Polemische und apologetische Literatur in arab. Sprache*, 99-101, 411 en note, où l'auteur suppose que les légendes mentionnées par Ibn Hazam sont de source caraïte.

[2] Cf. S. Kohn, *Zur Sprache, Literatur und Dogmatik der Samaritaner*, p. 182.

d'Asnath, il déclare que Joseph n'a pas pu épouser la fille de Dina, parce qu'elle était sa nièce (une telle union est sans doute illicite chez les Samaritains), enfant naturel et fille d'un mécréant. Ibrahim repousse également la légende d'après laquelle la « femme cananéenne » aurait été la fille de Dina. Les Juifs, dit-il, n'ont émis de telles assertions que pour atténuer les égarements passionnels de leurs aïeux. (Publié par A. Geiger dans *Zeitschrift der D. M. G.*, XX, 156-157.)

Le Pentateuque ne dit pas ce qui advint de Dina après qu'elle eut quitté la maison de Sichem. A en croire une tradition, elle aurait été l'épouse de Job ou aurait demeuré avec Siméon, serait morte en Egypte, aurait été enterrée en Palestine, où l'on montre son tombeau à côté de celui de Nittaï d'Arbel [1].

JOSEPH PERLES.

N. B. — L'histoire de Joseph par Mar Narses que M. Victor Grabowski a publiée, d'après un ms. syriaque de la Bibliothèque royale de Berlin (Berlin, 1889), ne contient rien qui se rapproche de la légende d'Asnath. On peut en dire autant de la *Fabula Josephi et Asenelhæ apocrypha e libro syriaco latine versa* a Gustavo Oppenheim (Berlin, 1886). Mais M. Oppenheim, p. 4-5, a publié une légende d'Asnath syriaque qui nous intéresse (d'après le ms. Sachau, nº 70, Berlin). L'auteur syrien écrit אכמא דילפינן מן חכמתא דחכימא אמרינן : « Nous racontons, comme nous l'avons appris de la sagesse des sages (juifs) ». Par exemple, M. Oppenheim n'a pas compris ni bien traduit le passage essentiel (p. 5, l. 17-18) : ונסב לה אנתתא ברתא דכומרא פוטיפרא ולא סנא ברת חתה דדינה. Il traduit en effet : « *Deditque* (*Putiphar*) *ei* uxorem filiam Putipharis sacerdotis *neque* filiam Dinæ sororis *oderat.* » Ces mots n'ont pas de sens. Je corrige ולא סנא en ולאסנת et traduis : « Et il (Joseph) prit pour femme la fille (adoptive) du prêtre Potiphéra, à savoir Asnath, fille de sa sœur Dina. » — *J. P.*

[1] Dans le commentaire sur le Pentateuque de Nahmanide, פ׳ וישלח ; *Deraschot* de R. Josua ibn Schoeïb, וישלח et ויחי ; *Kaftor voférach*, ch. x, f. 37 *a* ; Luncz, *Jerusalem*, I, 80.

R. JOSEPH LÉVI ASCHKENAZ

PREMIER RABBIN DE METZ

APRÈS LE RÉTABLISSEMENT DE LA COMMUNAUTÉ

On sait que R. Joseph b. Isaac Aschkenaz ha-Lévi fut le premier rabbin de Metz, après le rétablissement de la communauté juive de cette ville; mais les historiens et la postérité ne lui ont pas donné la notoriété qu'il méritait, parce que les documents qui pouvaient témoigner de son activité ont été anéantis. Le peu même qu'on sait de lui, avant d'être accepté avec confiance, a besoin d'être passé au crible de la critique.

Quand, le 12 juillet 1595, fut institué le Conseil qui devait élaborer toutes les décisions rituelles et terminer tous les conflits civils, la pièce qui relate cet événement nomme déjà rabbin de Metz Joseph Lévi, nom qu'il porte dans ses relations avec le pouvoir civil[1]. Il est vrai que son nom ne paraît sur cette liste qu'en second lieu, mais il n'en résulte pas qu'il ne fut que rabbin en second[2], c'est-à-dire adjoint au rabbin; cela veut dire probablement que le « chef et premier », Rabby Isaac Lazare Lévy, fut choisi comme président du tribunal. En fait, Joseph apparaît constamment comme le rabbin de Metz, et avec ce titre. C'est lui, dès le début, qui met toute son activité et toute sa prudence en jeu pour

[1] *Revue,* VII, 107.

[2] M. Abraham Cahen, *ibid.*, 108, a vu dans la dénomination de « Second Rabby » la preuve que Joseph Lévi aurait été une sorte de rabbin en second. Mais, il faut remarquer qu'il est question, dans la pièce de 1595, d'un « tiers Rabby », comment expliquer la nomination simultanée de trois rabbins dans la communauté naissante et comment l'autorité se serait-elle occupée de l'ordre hiérarchique de ces rabbins ? Le rapprochement des deux mots indique que le « second » Rabbi Joseph Lévi était seulement ainsi désigné au Conseil élu par la communauté, comme « le chef et premier Rabby Isaac, fils de Lazar Lévy », et comme « le sixième, Lazar l'aîné », par exemple.

la création et l'organisation de toutes les importantes institutions de la communauté : fondation d'une synagogue, acquisition d'un cimetière, constitution de la Sainte-union [1].

Bien que, dans les premiers temps, la communauté confiée à sa direction fût restreinte, il était préparé à ses fonctions par des études remarquables. Outre qu'il était déjà rabbin de Bonn, quand on le nomma rabbin de Metz [2], il était l'élève des autorités talmudiques les plus éminentes, des rabbins les plus illustres de l'Allemagne. Il pouvait se vanter [3] qu'il n'y avait, en Allemagne, pas un maître grand et célèbre dont il n'eût suivi les leçons. Initié dès son enfance aux études talmudiques par son père, le pieux et savant R. Isaac [4], il était entré très jeune à l'école du célèbre rabbin de Francfort-sur-le-Mein, R. Eliéser Trèves [5], dont il était proche parent. Après la mort de R. Eliéser Trèves, vers 1567, il se rendit à l'école de R. Hayyim b. Bezalel [6], rabbin distingué de Friedberg, en Hesse, le remarquable frère en érudition talmudique de R. Liva, de Prague, aussi bien pour sa manière sobre d'interpréter l'Ecriture que pour son espèce de pressentiment scientifique. Il suivit à Worms les leçons du rabbin Jacob b. Hayyim [7], qui mérita le nom honorifique de « l'unique de son époque » et du « rabbin de l'empereur », de l'oncle de R. Hayyim et de R. Liva b. Bezalel, décédé en 1563, et en même temps celles du non moins célèbre maître de Talmud, Josua Mosé b. Salomo,

[1] *Revue*, VII, 109-111.

[2] Voir H. B. Auerbach ברית אברהם, p. 23, note.

[3] J. M. Zunz, עיר הצדק, note 35, p. 35 : ת'ל לא הנחתי רבי גדול ומובהק בכל ארץ אשכנז.

[4] *Ibid.* : ראשונה נתגדלתי בחיק אאמ'ו הצדיק ז'ל.

[5] Cf. N. Brüll, *Jahrbücher*, I, 106 ; Horovitz, *Frankfurter Rabbinen*, I, 23 et suiv. Voir aussi *Hebr. Bibliographie*, IV, 152, où il est appelé Lasarus Trifas = *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland*, I, 311.

[6] Pour ses ouvrages manuscrits, conservés à Oxford, voir Neubauer, dans *Hamagid*, XIII, 293. M. S. Gross, rabbin de Lundenbourg, possède en manuscrit le commentaire sur Raschi באר מים חיים de R. Hayyim b. Bezalel, accompagné de son traité sur les accents hébreux, leurs noms, formes et règles, nommé מקרא קדש, écrit, à Francfort-sur-le-Mein, le jeudi 13 Nisan 1579, de la main de Joseph b. Abraham Lévi שלי"ט de Fürth. Cette date se trouve dans la poésie que l'écrivain met à la suite de celle de R. Hayyim b. Bezalel. Les douze lignes, qui riment en סוף, forment l'acrostiche : יוסף בן אברהם לוי שליט. Ensuite elle porte : כה אמר יוסף פוירט... בהיותי בק"ק ורנקבורט, également pour la rime. L'ouvrage sur les accents est défectueux, il n'en reste que cinq feuilles in-4°. Le supercommentaire de Raschi est complet et comprend 242 feuilles in-4° ; la foliation, faite par l'auteur, est toujours répétée sur les deux côtés de la feuille. R. Hayyim mourut le 1er juin 1588, à Friedberg Voir Zunz, *Monatstage*, p. 31.

[7] Cf. Horovitz, *ibid.*, 24,25,52. Dans le mémorial de Worms (קובץ על יד, III, 5), il est nommé avant Mosé Lorya. Voir צמח דוד, I, השכ"ג, מגילת יוחסין de R. Liva b. Bezalel, et *Hebr. Bibliographie*, IV, 152.

de l'illustre famille Lorya[1], qui mourut en 1591. Il pouvait également se flatter d'avoir eu pour maître David Blum[2], rabbin de Sulzbourg en Brisgau, dans le duché de Bade, que sa supériorité dans la connaissance du Talmud rangeait parmi les plus célèbres rabbins allemands. Il pouvait dire à son honneur qu'il avait été élevé et traité par toutes ces autorités, avec lesquelles il était entré en rapports intimes, plutôt comme un fils que comme un disciple[3]. Dans ces milieux il avait appris à observer avec rigueur les règles de la piété allemande, qui penchaient vers une sévérité extrême dans les pratiques rituelles, une rigidité inflexible dans l'exercice de la religion, qui n'admet aucun compromis et transforme en combattants intraitables des hommes paisibles de leur nature. Cette sévérité dans la piété devait provoquer le premier conflit qui lui valut la réputation, dans la littérature juive, d'une rigueur implacable, et fit croire à une hostilité violente de ses contemporains. Voici comment était né ce premier conflit. Quoique le rituel juif ne prescrive l'examen des poumons que pour les bêtes à cornes, on s'était habitué dans la pratique à faire l'inspection de l'œsophage des oies. Un rigorisme exagéré, dont Joseph Aschkenaz était justement l'esclave, réclamait non seulement l'examen de l'œsophage, mais aussi celui de la portion de cet organe restée dans la tête et qui commence au-dessus de l'incision réglementaire, dans l'épiglotte. Or, il était arrivé à un marchand de jeter spontanément et sans examen les têtes de dix-sept oies tuées selon le rite : R. Joseph déclara ces bêtes impropres à la consommation.

Le marchand lésé, peu satisfait sans doute de cette décision, s'adressa, à ce qu'il semble, pour une nouvelle consultation au rabbin de Worms. R. Mosé, fils du rabbin Gad Ruben[4], le vieux chef d'école, vraisemblablement aussi membre du tribunal rabbinique, rendit sans doute une sentence moins sévère que celle de

[1] Le nom de Mosé Lorya est transcrit, en entier, au mémorial de Worms, *ibid.*; cf. à son sujet, les Consultations חנוך בית יהודה, nº 90; יוסף אומץ, p. 876, f. 204 *b*, et צמח דוד, I, השנ"א. Dans le ms. d'Oxford, 1794, 14, il reste une œuvre de lui, en manuscrit.

[2] Cf. N. Brüll, dans *Hacarmel*, de Fün, in-8°, III, 661. R. Joseph b. Mordecha Gerson Cohen, rabbin de Cracovie, l'auteur des Consultations שארית יוסף, le nomme, au nº 31, מחותני. M. Horovitz, I, 28. l'appelle, par erreur, David Bluma, Salzbourg. La bibliothèque municipale de Hambourg conserve son livre תקון שטרות ; cf., à son sujet et sur l'auteur, en général, Steinschneider, *Hamburger Catalog*, p. 88 et suivantes. R. Iaïr Bacharach, dans le tome 16 de ses manuscrits, avait conservé son manuscrit : קונטרסים מממהרר דוד בלומא מזולצבורג.

[3] כל אלה וזולתם היו לי לאב והייתי להם לבן ונתגדלתי בחיקם תה"ל הם ישמדו לי ויצדיקוני ליום דינא רבא.

[4] Cf. Horovitz, I, 22, note 47.

R. Joseph. De là une controverse qui fit que de Worms on s'adressa, pour avoir son avis, à Méïr b. Gedalya [1], le célèbre rabbin de Lemberg, dont la réputation était universelle parmi les Juifs. R. Méïr, habitué à voir ses jugements acceptés sans appel et ses sentences reçues comme des oracles, fier et orgueilleux, sans égards même envers de vieux érudits [2], leva simplement le jugement de R. Joseph en invoquant des motifs graves et sûr d'avance que celui-ci se soumettrait à lui et retirerait sa décision rabbinique. Mais R. Joseph, qui s'était appuyé dans sa consultation sur l'exemple de ses maîtres et l'ancienne coutume d'une communauté-mère allemande, n'était pas homme à s'incliner devant une autorité étrangère dans une affaire qui menaçait, croyait-il, un usage pieux. Il persista dans son jugement et tint résolûment tête à R. Mosé b. Gad Ruben aussi, quoique sans violence, car il était humble et doux.

C'était en 1612 environ. Lorsque R. Méïr b. Gedalya apprit la résistance de R. Joseph, qui lui parut offensante, vu la rareté du cas, il fit ratifier son jugement par les plus célèbres autorités de Pologne, pour flétrir ce rabbin obstiné et le faire connaître comme un ignorant, qui prêchait contre les paroles du Talmud même.

Le premier rabbin dont il avait demandé l'approbation était celui de Posen, R. Mordechai Jafe, l'éminent auteur du *Lebusch*, mort déjà le 7 mars 1612 [3]. En outre, il avait fait l'honneur de demander la ratification de son jugement au rabbin du cercle de Cracovie, sans doute R. Mosé b. Juda Cohen [4], à R. Loeb [5], rabbin de Brisk et de Lithuanie, et à R. Joseph Kases [6], rabbin de Lemberg et de Podolie. L'entente entre ces sommités des rabbinats polonais, lithuaniens, galiciens ou, comme on disait alors, du rabbinat russe, donna une si haute valeur au jugement de R. Méïr qu'il en devint irréfutable.

Pendant cet intervalle, l'impérieux rabbin de Lemberg fut appelé à la tête du rabbinat de Lublin [7]. Là, il eut l'intention un instant de flétrir publiquement Joseph Aschkenaz, de le déclarer indigne et déchu de son titre de rabbin, et de faire cette exécution dans la grande synagogue, un jour de synode, quand les rabbins et les

[1] שאלות ותשובות מנהיר, n° 21 ; voir J. M. Zunz, *ibid.*, 28-42.

[2] Cf. מחבת קודש, 1re livr., l'histoire racontée dans le mémorial de Lemberg sur sa querelle avec R. Abraham b. Israël Jechiel Rapoport.

[3] S. Perles, *Geschichte der Juden in Posen*, p. 47 ; Zunz, *Monatstage*, p. 12.

[4] Cf. Ch. N. Dembitzer, כלילת יופי, f. 20 *b*.

[5] Voir A. L. Feinstein, ערך ההלה, p. 23, 154, 161, note 37.

[6] Ch. N. Dembitzer, *ibid.*, f. 19 *b*, et Feinstein, *ibid.*, p. 25, 161, note 38.

[7] Cette nomination fut faite en 1612. Voir J. M. Zunz, *ibid.*, 38 ; Dembitzer, *ibid.*, f. 20 *a*.

représentants des communautés lointaines et proches y seraient rassemblés [1]. Mais il trouva que ce serait encore trop d'honneur pour R. Joseph, qu'un homme comme Méïr b Gedalya s'occupât d'un être aussi vil, d'une pareille charogne, ainsi qu'il s'exprime. Il résolut donc de donner plutôt jour à sa mauvaise humeur dans une lettre adressée au rabbinat de Worms, dont le chef, était, à cette époque, R. Israël Isachar b. Nathan Cohen, son parent [2]. Dans le transport de sa fureur, aucune expression ne lui parut trop violente pour le rebelle. Une dénonciation calomnieuse lui avait encore appris que, à en croire un bruit répandu par R. Joseph, lui, R. Méïr aurait retiré son jugement. Lui, dont on venait chercher les avis de toutes les contrées de la terre, dont les disciples étaient déjà des chefs d'écoles et des autorités rabbiniques en Israël, des écoliers desquels Joseph Aschkenaz n'approchait pas ! Il se croyait autorisé à user envers le coupable, qui lui était d'ailleurs inconnu, d'un langage dénué de toût esprit de douceur et de modestie. Joseph est traité par lui d'être abject, digne de l'interdiction, indigne d'occuper une chaire rabbinique ; il en parle comme d'un homme qui ne sait pas lire le Talmud, et à plus forte raison ses commentaires, ni ses gloses ; d'un être incapable de comprendre l'avis de R. Méïr, et qu'il serait donc nécessaire de déclarer déchu du droit de formuler des jugements rabbiniques. Il laisse au rabbinat de Worms, qui se trouvait plus à proximité de l'ignorant, le soin d'exécuter le jugement et de venger Moïse b. Gad Ruben [3]. La violence du langage que R. Méïr, avec sa nature emportée et fière, avait employée, n'avait naturellement qu'une importance scolastique. Il ne vint à l'esprit de personne la pensée d'attaquer la dignité rabbinique de R. Joseph, ou de le suspendre complètement de ses fonctions ; ce que le violent apôtre, dans la lointaine Pologne, ne soupçonnait pas, c'est que Joseph Aschkenaz, celui qu'on attaquait avec une si grande vio-

[1] Consultations de R. Méïr de Lublin, nº 88 : וכבר עלה על דעתי לגלות קלונו ברבים ולהרים המצנפת והעטר' מראשו פה בב"ה הגדול דק"ק לוב"לין בהתאס' קיבוץ גדול מראשי ישיבות ומנהיגי כל הארצות ביומא דשוקא אך חזרוני ממחשבתי זאת מלעשות זאת בפרסו' גדול כזה פן יהיה לו לכבוד שאיש כמוני היום יטפל בנבילה ושפל כמותו.

[2] Son nom est consigné en entier dans le mémorial de Worms, p. 5, dans lequel Rachel, p. 6, et Rébecca Gütchen, p. 11, paraissent désigner des filles de ce rabbin. Isachar Baer Eulenbourg se trouva avec lui à Neustadt sur l'Eysch. Voir באר שבע, f° 103*a*.

[3] גם מן הראוי והמחויב עליכם לחוס ולתבוע מהמסירת עלבון הזקן האלוף המופלא מהר"ר משה בן מהר"ר גד ראובן ארי שבחבורה הקדושה שלכם הנעלב והנתבייש ברבים על לא חמס בכפו בגרמת והסתת ולישנא תליתאי של האיש הצבוע הנזכר.

lence, était trop connu en Allemagne, d'où il était sorti, pour qu'à Worms, on pût se laisser entraîner à prendre contre lui des mesures sévères. Joseph lui-même n'eut connaissance de cette épître injurieuse que pendant un voyage qu'il fit à Francfort. Humble et conciliant, comme il l'était devenu par l'exemple de ses pieux maîtres allemands, même devant une offense, il eût été prêt à supporter aussi cette attaque en silence, si l'affaire ne l'eût pas forcé à accepter le combat, dont, personnellement, il eût préféré s'abstenir. C'était la coutume qui demandait à être protégée, car elle lui paraissait en grand péril, par suite de la décision du rabbin polonais. Il se contenta donc, en se plaçant sous la recommandation de ses anciens maitres, qui témoigneraient un jour pour lui, devant le trône de l'Éternel, de rejeter par une contre-déclaration énergique le reproche de mériter l'interdiction ; il ne s'arrêta pas au langage étrange et plein d'invectives, aux violences qui remplissaient l'acte d'accusation de R. Méïr, et de démontrer la justesse de sa décision première à tous ceux qui suivraient ses déductions d'un esprit libre de toute chicane. Il déclara catégoriquement ne pas vouloir se laisser aller à d'autres polémiques. Mais la mort, obstacle autrement puissant, vint mettre un terme à la querelle : le mercredi, 16 Iyar 1616, R. Méïr b. Gedalya fut enlevé prématurément, à peine âgé de cinquante-huit ans [1].

Tandis que les injures de R. Méir, déjà en 1618, paraissaient complètes et sans aucun ménagement dans la collection de ses consultations éditées à Venise, les déclarations contradictoires de R. Joseph ne dépassaient pas un cercle restreint et discret d'initiés ; ellés eussent été sans doute oubliées, sans son petit-fils, Joseph Statthagen, qui, trois générations après lui, prit parti pour son grand-père. Joseph, rabbin de Statthagen, fils de Simson [2], qui fut peut-être le gendre du premier rabbin de Metz, consigna l'existence de la contre-déclaration dans son ouvrage [3], plein de l'esprit de Bachya b. Joseph, où il essaye, d'une manière étrange, mais avec autant d'esprit que de profondeur de sentiment, en traitant des règles sur l'abatage des animaux, d'en tirer, par une sorte d'exé-

[1] J. M. Zunz, *ibid.*, 40. Son fils Gedalya, rabbin de Lubomiela, dit ונח כד הוה נ"ח ובא השמש בצהרים, dans la préface des Consultations de R. Méïr.

[2] Statthagen signe la préface de son livre des mots יוסף בהה"ר שמשון ז"ל מק"ק מר"ץ. Dans *Magazin für die Wissenschaft des Judenthums*, XVI, 57, j'ai dit qu'à mon avis, Isaac Aschkenaz, assesseur au rabbinat de Coblentz, mort le 5 Iyar 1657, devait être un fils de R. Joseph. Si Samson eût été aussi son fils, Statthagen l'aurait tout aussi bien désigné comme tel.

[3] דברי זכרון, Amsterdam, 1705, publié, en deux parties, aux frais du riche agent de la Cour Liepmann Cohen et de son fils Hirz (cf. Kaufmann, *Samson Wertheimer*, p. 86, note 1).

gèse spirituelle, pour ainsi dire, des leçons éthiques et des observations sur la pénitence. Quant à la contre-déclaration elle-même, qu'il possédait entièrement, il ne l'inséra pas dans son ouvrage, étant ennemi de toute polémique. Il est vrai qu'il autorisa ceux qui le lui demandaient à en prendre copie ; cela permettait à bien des rabbins allemands et étrangers qui s'intéressaient à cette querelle célèbre de prendre connaissance de ce document ; mais jusqu'à présent, on ne l'a trouvé que d'une façon tronquée dans des fragments du ms. d'Oxford 831, à la suite d'un opuscule de R. Mosé Bürgel[1] qui, par ce fait, acquit à tort la réputation d'avoir entretenu une correspondance et une polémique avec R. Joseph Aschkenaz. R. Iaïr Bacharach a conservé, dans sa collection de manuscrits, les actes et consultations[2] qui se rapportent à la querelle entre R. Joseph Aschkenaz et R. Méïr de Lublin. Si ce que Joseph Statthagen a appris, au cours d'une visite qu'il fit à Hanovre au célèbre rabbin de cette communauté, est vrai, R. Joseph Aschkenaz obtint, après l'apparition des Consultations de R. Méïr de Lublin, une réparation éclatante. D'après R. Joseph Meschullam Cohen, rabbin de Hanovre, mort le 12 Kislew 1703[3], et digne de toute croyance, un personnage d'une haute situation, R. Iesaya Hurwitz, l'auteur des « tables de la

[1] La copie, faite par Joseph Cohen Zedek, de ce manuscrit, fautivement désigné, a été imprimée par J. M. Zunz, עיר הצדק, note 35, p. 34 et suivantes. Sur R. Mosé Bürgel, cf. Zunz, *Litteraturgeschichte der synagogalen Poesie*, p. 432. R. Iaïr Bacharach possédait de lui, dans le tome 46 de sa collection de manuscrits, aux f°s 42-3 : קינה נפלאה מהגאון מוהר"ר משה בירגיל ז"ל על חורבן מערדין ואחריו על פטירת בנו הגדול. Le nom de Bürgel tire sans doute son origine de la ville de Bürgel, en Hesse. Les erreurs de Carmoly, dans les *Annalen* de Jost, I, 62, accueillies par M. Cahen, *Revue*, VII, 110, ne sont relevées qu'en partie par J. M. Zunz, *ibid.*, p. 36.

[2] Dans le 24e volume, f°s 42-3, ainsi qu'il le rapporte lui-même dans son catalogue autographe du Beth ha-Midrasch de Vienne.

[3] דברי זכרון, I, 69 *b*, ושמעתי מהרב הגדול כמוהר"ר יוסף כ"ץ ז"ל שהיה אב"ד בק"ק הנובר והמדינה : בהיותינו יחד בק"ק הנובר בחדש איר תנ"ט במעמד כמה לומדים. Le mémorial de Hanovre, à qui j'emprunte la date de la mort de ce rabbin, consacre ces mots à sa mémoire : יזכור אלהים את נשמת החסיד והטהור ועניו המנוח הגאון הרב מדינה ור"מ מהור"ר יוסף בן הר"ר משולם כהן צדק לא מש מתוך האהל אהל של הלכה בהריצות ובקיאות ומעמד תלמידים וחדושי תורה יצא מפיהו מלבד שארי מידות תרומות והגונות שהיו בו ומרביץ תורה ודורש על כל קוץ וקוץ תילי תילים של הלכות זכות התורה יעמוד לו ומלאכי רחמים יצא[ו] לקראתו ויקבל(ם)[ו] נשמתו ושכרו יהא כפול(ה) ונשמתו יקריב השר הגדול [על מקדש] של מעלה ויהלוך לפניו צדקתו ונשמתו תהא צרורה תחת כנפי האל לחסותו ויקריב האל חייתו ועמידתו עם אוהבי ה' כצאת השמש בגבורתו ויצא נשמתו בהשכמה בנשיקתו ביום א' י"ב כיסלו יצאה רוחו מקרבו בשנת תס"ד לפ"ק.

Sa tombe se trouve encore à Hanovre et porte le numéro 306.

loi », l'homme digne de tous les respects, qui était à cette époque, rabbin de Prague[1], aurait adressé une lettre au rabbin de Metz, cloué publiquement désormais au pilori de l'opinion, et aurait donné sa haute approbation au jugement de R. Joseph ; de plus, il aurait ordonné formellement, et sous menace d'interdiction, à tous les possesseurs des Consultations qui venaient de paraître, de détruire dans tous les exemplaires la feuille sur laquelle les invectives grossières étaient imprimées. R. Joseph Cohen prétendait, ainsi qu'il le racontait à Joseph Statthagen à Hanovre et en présence d'un grand nombre de savants talmudistes, avoir vu personnellement à Metz encore cette lettre chargée des signatures d'autres autorités de l'entourage de R. Iesaya.

Cette déclaration du plus connu et plus célèbre rabbin de son époque aurait d'autant plus de valeur, si R. Iesaya a réellement été l'élève[2] de R. Méïr b. Gedalya et a ainsi fait passer le témoignage de la vérité avant sa vénération pour le grand maître. Mais, en tout cas, un des successeurs de R. Guedalya, R. Mordechai Süsskind Rothenburg, rabbin de Dublin, s'est décidé pour R. Joseph dans ses consultations, n° 14, comme l'usage religieux de l'Allemagne se réglait en ce point selon son avis [3].

L'expérience pleine d'amertume que venait de faire R. Joseph n'eut pas la force d'affaiblir, encore moins de paralyser son amour pour la vérité et pour les usages pieux. Il y avait trente-deux ans qu'il était à la tête de la communauté de Metz ; il siégeait depuis le même nombre d'années au tribunal de la communauté, à côté de son collègue Lazare l'aîné, lorsque le 9 novembre 1627, après la mort de Salomon b. Gerson Zey[4], le fils de celui-ci, Maharam Zey, fut élu pour lui succéder[5]. Le choix de ce rabbin, apparenté à la plus grande partie de la Communauté, ne parut évidemment pas correct à R. Joseph et le poussa, à un âge déjà très avancé, à rompre avec sa Communauté, à entreprendre une guerre acharnée avec ses anciens collègues et à abandonner sa place.

Avant cet incident déjà, dans des cas où certains assesseurs se trouvaient être parents d'une des parties, R. Joseph avait insisté sur la nécessité de faire venir des juges du dehors pour

[1] S. Hock, dans Lieben, *Gal Ed*, p. 32.

[2] R. N. Rabinowitz, dans ses notes sur J. M. Zunz, עיר הצדק, p. 30, ligne 3, הערות ותקונים לספר עיר הצדק, Lyck, 1875, p. 5.

[3] Voir תוכחת מגולה d'un auteur anonyme dans ראשית בכורים, p. 28 *b* : לבדוק וושט אוזות פטומות וגם בחתיכה שנשאר בראש האוזא ודוקא להראות למירה לראו' שאין בו ריעות'.

[4] D. Kaufmann, *Revue*, XX, 309.

[5] *Revue*, VII, 107 et 207.

arranger les différends ; la chose était arrivée souvent déjà, car ces liens de parenté étaient inévitables dans une communauté que R. Joseph avait connue si petite et qui, sous ses yeux, s'était développée considérablement depuis plus d'une génération. Ses collègues, au contraire, à l'exception de Jacob Lévi [1], paraît-il, persistèrent à vouloir être considérés comme les seuls juges autorisés, dans tous les différends qui pourraient surgir dans la Communauté. Ils avaient pour eux la lettre du privilège ; les autorités avaient, en réalité, et à diverses reprises, accordé à la Communauté le droit de juger à son tribunal tous les procès civils ; mais la conscience de R. Joseph Aschkenaz ne lui permettait pas d'agir contre l'esprit et les préceptes de la loi rabbinique, qui exclut de tout débat le juge apparenté. Il laissa les choses arriver au point qu'un comité, que son attitude lui avait rendu hostile, procéda à l'élection d'un nouveau rabbin et sollicita la sanction des autorités civiles pour le choix qu'il fit de R. Mosé Cohen de Prague [2]. Mais il s'intitule encore le 14 décembre 1627 presbitre des Juifs [3] et demande, dans sa requête au duc de la Vallette, gouverneur de Metz, qu'il soit accordé aux parties, dans tous les cas où, pour cause de liens de parenté, elles auraient lieu de suspecter le tribunal, le droit de réclamer, d'après la loi juive, un autre tribunal, même si ce tribunal doit être formé de rabbins étrangers, et qu'en outre, on mettrait fin aux menées des usurpateurs, qui exigeaient que tous les cas de procédure fussent portés devant leur forum. Le gouverneur communiqua aussitôt la copie de cette requête à Alexandre Lévy, collègue de R. Joseph, dont l'hostilité à son égard était bien connue, et à Maharam Zey, qui venait d'être élu. Dans leur déclaration contradictoire du 22 décembre 1627, ces deux rabbins représentent R. Joseph Lévi, le rabbin de la Communauté, comme tellement aveuglé, qu'on devait avoir des doutes sur l'état de ses facultés mentales [4]. L'affirmation de R. Joseph

[1] Celui-ci, *Revue*, VII, 206, n'est pas désigné, dans la déclaration contradictoire des quatre assesseurs au tribunal, comme ayant pétitionné avec eux.

[2] *Ibid.*, 113.

[3] C'est seulement le fait que, le 8 août 1627 déjà, la sanction du gouvernement est demandée pour l'élection de R. Mosé Cohen, de Prague, comme nouveau rabbin de Metz, qui peut avoir induit en erreur M. Abraham Cahen, car les documents que lui-même a mis au jour sont contraires à cette assertion. M. Abr. Cahen n'a pas remarqué que le Joseph Lévy nommé dans ses documents est précisément le rabbin de Metz à qui il fait quitter la ville dans le courant de l'année 1626, *ibid.*, 112. L'examen des documents qu'a publiés M. Cahen (204-206) montre incontestablement le conflit qui a éclaté entre Joseph Aschkenaz et ses collègues.

[4] C'est ce qui est prouvé par les paroles (*ibid.*, 207, ligne 8) : Joseph Lévy, *l'un des élcus, qui est aveugle en tel estat qui les peut aisément juger qu'il n'a pas les fonctions de son esprit libres.*

que l'intervention de juges étrangers a déjà été réclamée dans le cas de parenté entre juges et parties est traitée d'invention malveillante. Les autorités civiles, qui n'avaient souci que de l'union et de la paix de leurs administrés, durent ajouter foi à cette déclaration d'une majorité puissante et céder. Joseph Lévi et son parti furent renvoyés devant leurs adversaires mêmes, et il leur fut ordonné, sous menace de punitions, d'accepter irrévocablement la décision de ce tribunal. En outre, pour détruire à tout jamais toute idée de protestation, le gouverneur donna l'ordre au sergent de la ville de Metz, le 24 janvier 1628, de faire exécuter toutes les décisions de la Communauté juive et de conduire simplement les récalcitrants aux portes de la ville [1]. R. Joseph Aschkenaz se déroba à ce sort, il se retira à Francfort-sur-le-Mein, après avoir administré Metz pendant la durée d'une génération durant laquelle il n'avait pas peu contribué par ses services personnels à faire fleurir la jeune communauté. Mais ses jours d'exil ne devaient pas être de longue durée. Dans cette même année 1628, ainsi que s'exprime son petit-fils Statthagen, la mort le délivra des souffrances et des déboires de toutes sortes dont des esprits incapables de l'apprécier avaient abreuvé sa vieillesse [2].

Lorsque dans le courant de l'été 1628, Jacob b. Jekuthiel Kauffmann imprima à Hanau son petit livre [3], dans lequel, aux 620 lettres des dix commandements, il rattachait les 613 du Pentateuque, il ne put parler de son beau-père, le Gaon R. Joseph Lévi Aschkenaz sur le frontispice, qu'avec la simple mention de sa mort.

La mention toute respectueuse de R. Joseph par R. Isachar Baer Eulenbourg, qui s'était rencontré avec lui à Neustat sur l'Eysch, près de Nuremberg, lieu de naissance d'Elia Bachur, et qui l'avait nommé R. Joseph de Metz, et reconnu comme une autorité rabbinique, cette mention plaide encore plus haut pour ce dernier que la dénomination de Gaon dans la bouche de son

[1] *Ibid.*, 208.

[2] והנה רבו שנים והלכו דורות כי אבא מורי זקני ז"ל נפטר בשנת שפ"ח לפ"ק (בק"ק פראנקפ"ורט דמיין) ואין מי שיודע מכתביו ואידה אופדה הם.

[3] עדות יעקב daté, à la fin, d'après Deut., xxxi, 19 : ביום ערב שבת בשנת ובפרשת וְעתה כְּתבו לָכם אֶת הַשירה הַזאת וְלַמדתָ אֶת בְּני יִשראל (1628) שִׂימה בְּפיכם לפ"ק par allusion aux versets mémoriaux dans lesquels il avait dénaturé le texte des dix commandements. Sur la feuille de titre, il est dit : חברו האלוף מוהר"ר יעקב ב"ר יקותיאל קפמאן ז"ל חתן הגאון מה"ר יוסף לוי אשכנז ז"ל דק"ק מיץ.

[4] Voir באר שבע, p. 103 *a* : בהיותי כאורח נוטה ללון בק"ק נייאשטאט סמוך לנורנב"רק והיו שם אז עמי בחבורתי שלשה רבנים מובהקים הלא המה החכם השלם מוהר"ר יששכר י"ץ ר"מ ואב"ד דק"ק וורמישא

gendre, dénomination qui, du reste, avait une haute signification à cette époque. En outre et comme pour détruire tous les doutes et effacer toutes les ombres que les insinuations malveillantes de R. Méïr b. Gedalya faisaient peser sur R. Joseph, un vers d'une chanson allemande, sans doute de la rue des Juifs, s'est conservé, dans lequel, à côté de Mordechaï Meisel, représenté comme un prince de la finance, les paroles suivantes montrent le modèle d'un maître en Talmud [1] :

Ich mucht so wol lernen als Rabbi Josef Aschkenas.

Je voudrais être aussi profondément savant dans le Talmud que Rabbi Joseph Aschkenaz.

Moins la succession des rabbins de Metz est chronologiquement connue, jusqu'au moment où R. Mosé Cohen [2], de Narol, entre en fonctions, plus il est important qu'au moins, l'influence du premier rabbin de Metz soit reconnue et fixée dans l'histoire.

Schwabenberg, 3 juin 1890.

DAVID KAUFMANN.

ועמיתי האלוף הנשגב [מ]והר"ר יצחק גבאי י"ץ והאלוף מוהר"ר יוסף מר"ץ נר"ו.

[1] Cf. D. Kaufmann, dans *Magazin*, XVI, 56 et suiv.

[2] Ainsi nous sommes redevables à R. Samson Bacharach, חות השני, Consult., 68, de la connaissance d'un rabbin de Metz du nom de R. Mosé, ציסא, qui, ains, que R. Joseph Aschkenaz, introduisit dans cette ville l'usage d'examiner l'œsophage chez les oies engraissées : ואח"כ בא שמה הגאון החסיד מוהר"ר משה ציסא ז"ל שנתקבל אצלם לרב ומנהיג להחמיר כמו שכתבתי והנאני, Hock, dans *Gal Ed*, de Lieben, p. 61, nº 145, écrit Moses Zizza. D'après le mémorial de Worms, p. 14, le rabbin de Worms Elia b. Mosé Loans, mort le 24 juillet 1636, et d'une aussi grande célébrité dans l'histoire que dans la légende, aurait aussi été rabbin à Metz. Nous apprenons à la même source que R. Ahron b. Feiwelmann ou Weibelmann, mort rabbin de Fulda, aurait également occupé le rabbinat de Metz (p. 15). La commémoration suivante, dans le mémorial de Fulda, f° 19 *a*, pourrait se rapporter à lui : יזכור אלהים נשמת הגאון המופלג בחכמה מוהר"ר שמואל אהרן בן מורינו רב רבי אליקם ז"ל שהיה פה ק"ק בולדא אב"ד וראש הישיבה והרביץ תורה בישראל עבור שנתנו יורשיו וכו' [נפטר יום ה' ט"ו אייר תי"ב ונקבר ביום הנ"ל]. Le témoignage de Simcha b. Gerson Cohen, שמות, f. 9 *a*, que Eliakim aimait à porter le nom ווייבער et de ויבלין est une preuve à l'appui de mon identification.

NOTES SUR L'HISTOIRE DES JUIFS EN ESPAGNE

Nous extrayons ces notes, nos I à V, d'une très belle série d'études publiées par M. Fidel Fita dans le *Boletin de la Real Academia de la Historia*, de Madrid, tome XV, deuxième semestre 1889, sous le titre de « Nuevos Datos para escribir la historia de los Judios Españoles. » Notre n° VI est emprunté au même volume du *Boletin*.

I. (P. 313-332.) L'inquisition à Jerez de la Frontera. Série de pièces allant de 1481 à 1494 et relatives principalement aux convertis (Juifs et Musulmans), le plus souvent pour les impôts qu'ils doivent, ou les amendes qui leur ont été infligées par l'inquisition, ou les confiscations prononcées contre eux. Un acte du 29 décembre 1481 mentionne Mosé Abensemerro (Aben Zimra ?) comme percepteur de la somme due par les convertis. — Acte du 12 janvier 1482 : Compte de 5,000 maravédis pour les gardes placés sur la frontière des Maures, dont les Juifs « del aljama de la hermandad » ont payé 2,000 maravédis. La *aljama de la hermandad* est sans doute une partie de la communauté juive de Jerez relevant spécialement de la Hermandad. — 8 janvier 1483. Mayr aben Sancho et Mosé aben Semerro ont entendu dire que les RR. PP. inquisiteurs ont donné ordre de publier que les Juifs de la ville et du territoire de l'archevêché de Séville doivent être expulsés, ou que, selon d'autres, les Juifs de l'archevêché et évêché de Cadiz entrent (en ennemis, avec les Maures ? dans Séville et territoire ?) Ils sont inquiets et demandent au chapitre de la ville de s'informer auprès des RR. PP. Le consul de la ville est inquiet également, parce que les Juifs tiennent en ferme les revenus de Jerez et qu'ils sont débiteurs envers la ville (ou les particuliers). — 21 janvier 1483. Il se confirme que les Juifs seront expulsés. — 4 février 1484. Répit de six mois donné aux Juifs de Jerez, jusqu'au 7 juillet, par ordre du roi et de la reine, du 7 janvier 1484. — 21 mars 1484. Contrat entre Abrahan, changeur ; Johana aben Verga, sa

femme ; Mira, femme de feu Symuel Corcos, Abrahan aben Caydo et Mosé Cor-Cos, gendres dudit Abrahan.

On sait que déjà un certain temps avant l'édit d'expulsion du 31 mars 1492, qui atteignit tous les Juifs de Castille et d'Andalousie, les rois catholiques, considérant que les Juifs étaient un danger pour la foi chrétienne et ébranlaient la foi des chrétiens (c'est le seul motif donné), avaient ordonné l'expulsion des Juifs d'Andalousie, mais on ne connaît pas la date de cet édit, que certains auteurs placent avant le 5 octobre 1478. M. Fita est d'avis que cet édit est postérieur à l'édit de grâce d'avril 1481 donné après l'établissement de l'Inquisition. Dans tous les cas, on voit que les Juifs de Jerez ne partent pas, soit que l'édit ait été annulé, suspendu ou mollement exécuté.

II. (P. 332-346.) Sambenitos dans le temple de Saint-Thomas d'Avila ; liste nominative allant de 1490 à 1629. La liste contient un grand nombre de personnes condamnées pour avoir judaïsé, et parmi elles beaucoup de Juifs nouveaux-chrétiens. Le total de la liste donne cent trois personnes brûlées sur le bûcher et quatre-vingt-deux réconciliées. Parmi les premiers figurent, aux nos 1-6 de la page 333, six des personnes condamnées pour le prétendu meurtre du saint Enfant de la Guardia, brûlées en 1490. Excepté quatorze condamnations au bûcher et treize réconciliations, toutes les autres condamnations à mort et réconciliations sont antérieures à la mort du grand inquisiteur Thomas de Torquemada.

III. (P. 442-447.) Bulle inédite de Sixte IV, du 31 mai 1484. Les Juifs et les Sarrazins sont trop mêlés aux chrétiens, en Espagne, principalement dans la province d'Andalousie. Ils ne portent pas la rouelle ; ils ont des serviteurs, servantes et nourrices chrétiens ; leurs médecins et pharmaciens sont employés par les chrétiens ; ils prennent en rente des revenus même ecclésiastiques, ils s'adonnent à toutes les branches du commerce et ils sont même exacteurs du trésor public ; ils ont, pour tout cela, des privilèges apostoliques, ce qui est un opprobre pour le christianisme et aussi un danger, parce qu'ils séduisent les âmes simples et les entraînent quelquefois dans leurs erreurs ; le Saint-Père révoque tous ces privilèges sans exception. Il n'est pas impossible que cette bulle ait été la cause de l'édit d'expulsion des Juifs d'Andalousie dont nous avons parlé plus haut (no I), et qui serait de 1484 ou un peu postérieur à 1484. Pour des raisons politiques, la bulle ne fut publiée à Séville que le 30 janvier 1491. C'est le 12 février 1491 que le cardinal de Tolède expédie aux inquisiteurs

d'Avila l'autorisation de s'affranchir de l'exception du droit diocésain, dernier refuge des prétendus auteurs du prétendu meurtre de La Guardia. C'est cette affaire de La Guardia qui fut peut-être la cause déterminante de l'expulsion des Juifs d'Espagne. Les rois catholiques, évidemment, après avoir conçu le projet de l'expulsion partielle, bornée aux Juifs d'Andalousie, ont dû en venir peu à peu à l'idée d'une expulsion générale.

IV. (P. 447 à 491.) Pièces relatives à l'inquisition de Séville. Les rois catholiques l'instituent par ordre du 27 septembre 1480, en se fondant sur une bulle de Sixte IV du 1er novembre 1478, laquelle, d'après eux, leur donne permission de nommer les inquisiteurs; texte de cette bulle, dont les considérants parlent de l'infidélité des juifs baptisés, qui pratiquent secrètement le judaïsme et en infectent même les chrétiens. — Bref de Sixte IV du 29 janvier 1482. La nomination a été irrégulière, parce que la bulle précédente était un peu obscure; il y a eu de nombreuses plaintes contre les inquisiteurs nommés par les rois catholiques, ils ont été maladroits, ils ont poursuivi et condamné à mort des chrétiens authentiques; le Saint-Père cependant ne veut pas avoir l'air de blâmer leur zèle en les révoquant, mais il refuse d'accorder aux rois catholiques la nomination des inquisiteurs d'Aragon. — Bulle de Sixte IV du 11 février 1482. Mentionne encore l'erreur commise par suite de la mauvaise rédaction de la bulle du 27 septembre 1480, laquelle a fait croire aux rois catholiques qu'ils pouvaient nommer des inquisiteurs, ce qui est contraire aux décrets des papes, ses prédécesseurs, et à la commune observance, comme il est déjà dit, du reste dans les bulles précédentes; mentionne aussi de nouveau la maladresse des inquisiteurs nommés par les rois catholiques; nomme, pour corriger sans doute l'effet des nominations royales, huit inquisiteurs de plus pour les royaumes de Castille et Léon, sous prétexte que les précédents ne peuvent pas suffire à réprimer cette *secte pestiférée* des néo-chrétiens. Parmi ces huit nouveaux inquisiteurs figure, avec le simple titre de bachelier, Thomas de Torquemada. — Bulle de Sixte IV du 10 octobre 1482, adressée à Isabelle la Catholique. Il y est question, en termes très vifs, des néophytes (anciens Juifs?) de Sicile (p. 469), et dans un autre passage, le Saint-Père assure qu'il n'a jamais douté de la sincérité du roi et de la reine dans la poursuite de l'hérésie des néo-chrétiens; et s'il y a eu des gens qui ont, pour protéger les crimes de ces néophytes (ou ceux qui leur sont favorables), dit tout bas bien des choses (contre l'Inquisition), le zèle des rois catholiques n'a jamais été suspecté. — Bulle de Sixte IV du

25 mai 1483. Entre d'autres, destitution de l'inquisiteur Valence qui s'est conduit avec tant d'imprudence et d'impiété qu'il aurait mérité une grave punition. — Bulle de Sixte IV du 25 mai 1483, adressée à l'archevêque de Compostelle. Ordre de défendre aux prêtres chrétiens d'origine juive de fonctionner comme inquisiteurs dans les procès où le prévenu est accusé de judaïser ; un inquisiteur ne doit pas être suspect. — Même bulle de même date, adressée à l'archevêque de Tolède. — Bulle de Sixte IV du 2 août 1483. Sorte de pardon général pour le diocèse de Séville ; il y a eu des plaintes contre les sévérités excessives de l'Inquisition ; il est bon d'être modéré; accueillir tous ceux qui se confessent secrètement et promettent de ne plus judaïser ni rien faire de contraire à la foi chrétienne. — Innocent VIII, bulle du 26 novembre 1487, révoque enfin les inquisiteurs de Séville qui avaient été nommés par les rois catholiques, et dont Sixte IV avait déjà été fort mécontent.

V. (P. 561-598.) Nouvelle série de bulles relatives à l'histoire de l'Inquisition en Espagne. Les Juifs n'y figurent plus.

VI. (P. 347-360.) Les Portugais judaïsant de Saint-Jean de Luz, en 1619; pièce en français, suivie d'explications, par Wentworth Webster. La pièce est intitulée comme suit : « Procès-verbal fait par M. Ech[epare], greffier de Baionne sur le sacrilège commis par une Portugaise ayant craché le Saint-Sacrement dans un mouchoir [1], dont elle fut brûlée sur la place publique de Saint-Jean de Luz. » L'original est aux archives municipales de Saint-Jean de Luz, nos 283, 39. Après l'expulsion des Juifs du Portugal en 1496, les Juifs de ce pays vinrent s'établir à Saint-Jean de Luz et aux environs, à Ciboure surtout, où le port de Saint-Jean de Luz leur permettait de faire le commerce [2]. Ils furent suivis successivement par de nombreux néo-chrétiens du Portugal, qui avaient gardé le souvenir de leur origine et un certain attachement pour la religion juive. On les appelait marchands portugais ou Portugais tout court. La pièce donnée par M. Webster montre qu'ils s'en allaient quelquefois par simple crainte de l'Inquisition (p. 348), quand même on n'avait rien à leur reprocher au point de vue religieux. Elle montre également que dans le nombre de ces nouvaux arrivants, tous chrétiens, et la plupart nés et élevés

[1] Le mot *craché* ne se trouve pas dans le texte original (qui a toujours *caché*, non craché), mais seulement dans le titre qui a été ajouté plus tard.

[2] Ciboure est situé en face de Saint-Jean de Luz, dont il est séparé par une rivière.

dans le christianisme, il y en avait qui étaient prêtres, tels que Emanuel de Sanfus et deux autres prêtres portugais (p. 347), et Don Antonio de Faria (p. 348 et 352), et que les Portugais usaient de préférence, pour les pratiques religieuses chrétiennes, du service de ces prêtres portugais. On soupçonnait un peu ces prêtres d'être enclins au judaïsme, et, en général, on disait que la plupart de ces Portugais étaient secrètement juifs : ils chômaient notoirement les jours de samedi, n'observaient pas les fêtes commandées par l'église, ni en ces fêtes ne venaient à l'église pour entendre la messe que fort rarement, et même ne se souciaient pas beaucoup de paraître chrétiens (p. 348). On assurait qu'on les avait vus, un jour des Rameaux, cuire des pains azymes pour la Pâque, ce qui est très possible ; qu'une autre fois, on les avait surpris la nuit, avec des lampes et des torches allumées, fouettant le crucifix, ce qui est certainement faux (il est probable que, ce jour-là, ils avaient célébré le 9 *ab*) ; on disait enfin qu'ils avaient des livres « contenans cérémonies judaïques ».

L'événement qui fait l'objet de la pièce reproduite par M. Webster peut se raconter en quelques mots. Parmi les Portugais de Saint-Jean de Luz se trouvaient trois femmes, demeurant chez une chrétienne, c'étaient Catherine de Fernandez (p. 354), une de ses sœurs et la fille de cette sœur (p. 356). Catherine était veuve, âgée d'environ cinquante ans, native de la ville de Francos, en Portugal, professant depuis son enfance la religion chrétienne, et demeurant à Saint-Jean de Luz depuis un mois seulement. L'hôtesse chez laquelle logeaient les trois femmes les avait forcées, conformément aux règlements en vigueur, d'aller communier à l'église pendant le temps de Pâques (p. 356). Le 18 mars 1619 [1], à onze heures, après la messe, le prêtre Lissardy aperçut le prêtre portugais Don Antonio qui donnait à communier à plusieurs Portugaises, et il avait reçu ordre de l'évêché de Bayonne de surveiller les prêtres portugais; il fit attention, et il crut s'apercevoir que les femmes, après avoir mis la sainte hostie dans la bouche, portaient « quant et quant » la main à la bouche. La dernière et la plus rapprochée de lui était notre Catherine ; elle reçut l'hostie et, après avoir jeté un regard du côté de Lissardy, elle avait « bellement et à la dérobée, s'étant un peu plus couverte le visage, porté la main à la bouche, et de la bouche en bas vers le côté ». Lissardy lui saisit le bras, il trouva qu'elle cachait un mouchoir « sous sa cotte », et dans le mouchoir il trouva la sainte hostie

[1] C'était un lundi ; la Pâque chrétienne de 1619 était le dimanche 31 mars. La Pâque juive, de la même année, commençait le 30 mars.

fraîchement humectée. La femme, pensait-il, n'avait pas voulu l'avaler. Don Antonio dit à Lissardy en espagnol : Ce n'est rien, taisez-vous, qu'il n'y ait pas de scandale. Mais il n'y avait pas moyen de se taire. Don Antonio lui-même se crut forcé d'injurier la pauvre femme, elle fut livrée aux mains des sieurs « Baïfe et jurats » (bailli et jurés), qui la mirent en prison. L'affaire fit du bruit, et le lendemain, lorsque M. Doiharard, auteur du procès-verbal, vicaire-général et official de l'évêque de Bayonne, se rendit à Saint-Jean de Luz pour instruire l'affaire, il trouva tous les habitants dans un état d'exaspération extraordinaire. En route, il rencontra le procureur du roi, qui lui dit que la population ameutée faisait des préparatifs pour brûler la Portugaise, protestant qu'elle ne souffrirait pas qu'une si exécrable méchanceté demeurât impunie. Le vicaire-général et les magistrats s'efforcèrent en vain de calmer la foule et de protéger la femme contre la violence, les gens de Saint-Jean de Luz ne voulaient pas entendre parler de délai, de formalités judiciaires, ils s'impatientaient, s'irritaient quand ils entendaient les magistrats parler français et leur criaient de parler basque, pour qu'ils fussent en état de comprendre. Le vicaire-général fit une enquête sommaire, il entendit aussi la femme portugaise, dans la sacristie de l'église, et comme on la retirait, probablement pour la ramener en prison, la populace s'empara d'elle, on sonna le tocsin, et le vicaire-général, passant par la place publique, avec le Baïfe les Jurats et les principaux dudit lieu, y vit « un grand feu environné de force peuple, auquel cette misérable fut brûlée toute vive, chacun y apportant du bois et y accourants comme à un feu de joie ». Le vicaire-général fut « marri et déplaisant », mais il ne nous dit pas s'il n'aurait pas pu s'efforcer de sauver la victime et si les personnes préposées à sa garde l'avaient abandonnée par faiblesse ou mauvais vouloir, ou n'étaient pas en nombre pour la défendre.

Cette « exécution si précipitée » peut sans doute être attribuée « à l'énormité du sacrilège exécrable de cette malheureuse », mais il y entrait aussi une grande part de superstition. Les gens de Saint-Jean de Luz étaient marins, ils allaient tous les ans à Terre-Neuve (p. 355), comme ils font encore aujourd'hui, et ils étaient sur le point de partir. Ils disaient qu'ils avaient peur que Dieu ne les « abîmât », si la coupable s'échappait de leurs mains (p. 349), qu'ils n'auraient jamais le courage d'implorer Dieu parmi les dangers de la mer, auxquels ils étaient exposés tous les jours, si cette femme détestable restait impunie (p. 355), et comme ils craignaient qu'effectivement la justice ne trouvât pas le cas pen-

dable, ils voulaient faire justice eux-mêmes, en toute hâte, avant de partir pour Terre-Neuve, afin qu'on ne profitât pas de leur absence pour laisser échapper ou punir moins sévèrement la coupable.

Etait-elle vraiment coupable? On ne peut pas affirmer absolument qu'elle ne le fût pas, l'obligation où étaient ces Portugaises de pratiquer le christianisme à contre-cœur, a pu les porter à quelques excès, et la nécessité de manger la sainte hostie a dû leur paraître particulièrement pénible. Mais, en somme, pour ces choses et à cette époque, les témoignages des chrétiens contre les Juifs sont sûrement sujets à caution. Quand même il serait véritable que la pauvre femme ait caché l'hostie dans son mouchoir, peut-on contester absolument l'explication qu'elle donna de sa conduite : une toux l'avait prise qui la pressa si fort qu'elle fut contrainte de cacher ainsi l'hostie (p. 354)? Il faut ajouter que tous les détails de sa conduite s'expliquent fort bien si l'on pense à la peur qu'elle dut avoir quand elle se sentit prise de l'accès de toux et qu'elle put se représenter les conséquences graves que pouvait amener ce petit accident [1].

La pièce publiée par M. Webster n'est pas inédite ; M. Soulice, archiviste du département des Basses-Pyrénées, à Pau, a bien voulu nous fournir sur ce sujet des renseignements bibliographiques que nous reproduisons dans la note ci-dessous [2]. La reproduction de M. Webster est, par endroits, assez incorrecte, on pourra rectifier ses fautes de lecture d'après les éditions antérieures ; celle de Pierre de l'Ancre est également très fautive. Le nom de l'official de Bayonne, d'après une copie que M. Soulice a également eu l'obligeance de nous communiquer, est d'Oiharard ; le nom du prêtre portugais appelé Sanfus chez Webster, serait, d'après cette copie, Zantus. La même copie nous a permis de rectifier de suite le nom de famille de Catherine, que M. Webster a lu Farandea et qui, d'après le *Mercure français*, serait Fernandez (de Fernandes, d'après Pierre de l'Ancre). Les signatures

[1] Nous voudrions que M. Webster eût lu notre étude sur le Saint Enfant de la Guardia, publiée dans la *Revue*, n° 30 ; nous espérons le convaincre que cette histoire est de pure invention, à part l'exécution des prétendus meurtriers, qui n'est que trop véritable.

[2] Texte, dans *Revue d'Aquitaine*, 12e année, 1867-68, p. 384-394 ; Traduction du texte, avec notes, dans *Allgem. Zeitung des Judenthums*, 1877, p. 19 et p. 44, d'après la *Revue d'Aquitaine ;* Texte partiel dans Pierre de l'Ancre, *L'incrédulité et mescréance du sortilège*, Paris, 1622, p. 492-450 ; Analyse, dans *Revue des Sociétés savantes*, 4e série, tome V, mai 1867, p. 450 : Mention, dans Basnage, livre VIII, ch. XVIII, d'après Sponde, *Annalium Baronii continuatio*, tome II, p. 964 ; enfin, Récit d'après un imprimé spécial, dans *Mercure français*, t. V, 1619, p. 65 et suiv. Cf. *Revue*, VI, 113.

de la pièce sont, d'après la copie de M. Soulice : D'Oiharard, vicaire-général et official de Bayonne, et Detexpare, greffier.

Pierre de l'Ancre et le *Mercure français* nous apprennent qu'il circulait dès l'année 1619 une relation imprimée de l'événement.

Le *Mercure français* raconte comme suit la mort de Catherine. « Plusieurs, transportés de courroux, entrent dedans l'église, enlèvent de la sacristie ladite Fernandez comme un passereau, l'enlèvent à la face dudit lieutenant particulier (de Saint-Jean de Luz) et de plusieurs juges, la mettent à l'instant dans une barique vide, et un baril vidé de goudron pardessus la tête, épaules et bras ; puis remplissent ladite barique de poix, rousine (résine), goudron, paille, bois sec, et autres matières combustibles[1]. Tout le peuple, tant hommes que femmes y accourans, y mirent le feu et la firent brûler toute vive, sans que les officiers de la iustice les pussent empêcher. Après être brûlée, il fut trouvé dans les cendres des bagues de grand valeur, car elle était fort riche. »

Les autres Portugais de Saint-Jean de Luz furent obligés de quitter la ville dans un délai de trois jours ; ils se réfugièrent à Biarritz. Pierre de l'Ancre dit qu'ils étaient au nombre de 2,000. Le rabbin Isaac b. Mattatia Aboab de Fonseca, est peut-être né dans cette ville, et le rabbin Isaac Acosta, d'Amsterdam, y fut chef de la *iesiba*[2]. D'après une communication de M. Soulice, l'établissement des Juifs de Saint-Jean de Luz à Biarritz, est indiqué dans une délibération du corps de ville de Bayonne du 8 avril 1619, et un *hérem* aurait été prononcé par les rabbins contre les Juifs qui iraient de nouveau s'établir à Saint-Jean de Luz.

Le procès-verbal de M. D'Oiharard est daté du 30 mars 1619 (22 mars, dans Pierre de l'Ancre). Nous avons omis de dire que Lissardy avait été appelé le 16 mars à l'évêché de Bayonne, où l'official le chargea de bien surveiller les Portugais. On voit que cette recommandation a porté ses fruits, et qui sait si elle n'a pas excité outre mesure l'imagination de ce prêtre ?

Le procureur-général de Bordeaux fit informer au sujet « dudit brûlement », mais nous ne connaissons pas la suite qui fut donnée à cette information.

ISIDORE LOEB.

[1] Remarquer que la plupart de ces objets se trouvent particulièrement chez une population de marins et dans un pays où le pin résineux est très répandu.

[2] Sur tout cela, voir *Allgem. Zeitung des Judenth.*, 1868, p. 769 ; 1875, p. 6 ; 1877, p. 46. Cf. Kayserling, *Bibliotheca esp.-portug.-jud.*, p. 4 et p. 8. La communauté juive de S.-J. de Luz s'appelait la *petite Jérusalem*.

PFEFFERKORN

ET LA CONFISCATION DES LIVRES HÉBREUX A FRANCFORT

EN 1510

Nous publions ici la partie du Journal de Joselmann relative à un épisode de la lutte que les Juifs de Francfort-sur-le-Mein eurent à soutenir contre Pfefferkorn, qui avait le dessein de s'emparer de leurs livres hébreux [1].

En 1509, un danger menaça les Juifs d'Allemagne. Le juif baptisé Pfefferkorn obtint de l'empereur Maximilien un édit, daté de Padoue, 19 août, l'autorisant à examiner le contenu de tous les écrits des Juifs, dans toutes les villes de l'Empire, et à détruire ceux qui blasphèmeraient la Bible et la foi des chrétiens. Cet édit contenait encore cette disposition que la saisie des écrits ne pourrait avoir lieu qu'au su des autorités et en présence de deux de leurs représentants et du curé [2].

La première ville d'Allemagne où Pfefferkorn mit son mandat à exécution fut Francfort-sur-le-Mein. Le Conseil, auquel il l'avait communiqué, se mit à sa disposition. La première partie de notre mémorial relate les incidents qui se produisirent lors de cette première confiscation. Des délégués du Conseil convoquèrent les Juifs à la synagogue et leur ordonnèrent d'y apporter tous leurs livres. Les Juifs obtinrent d'abord un court délai, mais, après des négociations de toute sorte et malgré leur résistance, ils virent leurs protestations avorter. Pfefferkorn confisqua provisoirement

[1] Ce Journal comprend 14 feuilles de format in-8° dont les feuilles 1, 2 *a*, 3 *b*, 4 *a* ne sont remplies qu'à moitié ; la feuille 5 *a* de même ; les feuilles 6, 7, 8 *a*, 8 *b* de même ; enfin la 14e qu'en petite partie. Les feuilles 1 et 2 *a* paraissent être un manuscrit du greffier de la chancellerie, et les autres une copie manuscrite de Melchior Schwarzenberg, le greffier de Francfort.

[2] Voir à ce sujet Graetz, *Gesch. der Juden*, IX, p. 81 ; Kracauer, *Die Confiscation der hebr. Schriften in Francfurt a/M*, dans la *Zeitsch. f. d. Gesch. der Juden in Deutschl.*, de Geiger, I, p. 165 et s.

168 livres, et ils durent promettre de ne pas vendre ceux qu'il leur avait laissés. Bientôt après Pfefferkorn quitta la ville.

C'est seulement à la Pâque de l'an 1510 que Pfefferkorn revint à Francfort pour confisquer le reste des volumes. Il en est question dans le second livre de notre Journal. Cette fois la résistance des Juifs fut plus énergique. Ils chargèrent de leur défense un excellent avocat du nom de Houssle (Houselni), qui accusa Pfefferkorn d'avoir contrevenu, en plusieurs points, à la lettre de son mandat, et lui reprocha de n'être pas assez compétent pour examiner le contenu des écrits. Enfin, Houssle voulait en appeler à l'empereur et au pape, mais tous ses efforts restèrent vains. Les Juifs durent livrer tout le reste de leurs écrits (plus de 1500), que le Conseil fit conserver dans des tonneaux.

J. Kracauer.

I (1509).

Anno dni XVc nono vf dinstag nach Mathei ap. (25. IX) sein her Johann von Gryffenstein, dechant her Johann Brun schulmeister von wegen des capittels zcu sanndt Bartholomeus vnd doctor Adam, meister Friderich von Altzey licentiat, Gilbrecht von Holtzhusen vonn wegen eins erbaren rats zu Franckenfurt in der judischen sinagogen erschienen vnnd doselbst die gemein judischeytt vor sie zcukomen verbotten[1] lassen, vnnd als dieselben versameltt gewesenn, haben sie inen ein keyserlich mandat[2] lesen lassen vnnd daruff den judden alle vnd igliche ire buchere inn die sinagogen zcu tragen vnnd zcubringen bey den penen im mandatt verleybt (einverleibt) vnnd demselben mandat folgunge zcuthun gebotten. Daruf haben die gemein judischeitt inen bedenckens zcugeben begert, das ine zcugelassenn ist, vnnd darnach diesze nachfolgende meynunge zcu anttwortt geben : sie weren kurtzlich vnnd vngewarnter sachen angelangt wurden, darumb mochten oder konten sie als erschrocken lute so ylents nitt anttwortt geben. Es were auch ine one mogelich[3], alle buchere so in einer kurtze inn die synagogen zcu brenngen ; begerthen darumb inen ein zceitt zcugeben, dar inne sie ire buchere bey eynander suchen mochten ; sie wolten bey gutem glauben kein buch, so itzt hinder inen were, verussern. Daruf haben die geschickten vom capittel vnnd

[1] Mander.
[2] Du 19 août 1509.
[3] Unmöglich.

ratt noch kurtzem bedenckenn ine diesze meynunge furgehalten, nemlich zcum ersten wolten sie geloben, bey denn penen im mandat begrieffen, kein buchere, so itzt hinder inen sein, zcu uerussern[1] sunder die alle vnd igliche inn die synagogen zcu tragen vnnd zu liebern[2].

Zcum anndern, das sie solche versamelt buchere alle vnnd igliche keins vsz genomen vff erforderunge obgemelter herrenn vom capittell vnnd ratt denselben herren, wo sie hin wollten, vberliebern vnnd zcustellen wollen.

Vnnd zcum dritten, das ein iglicher judde seine buchere ime zcustendig, mit seinem namen vnnd wie igliche buche heisse vnnd wouon es sage, zceichen vnnd beschrybenn soll, so wolten sie ine bedenckens geben. Solchs alles, wie obstett, haben die raby vonn gemeiner judischeitt wegen bey den penen im mandatt bestimptt, zcuthun vnnd zcuhalten zcugesagtt vnnd versprochen.

Actum anno et die, quibus supra, post meridiem infra primam et secundam horas in sinagoga judeorum Franckfurdensium præsentibus Petro Schulz de Reichelscheym, Kiliano Folker de Vmbstat clericis moguntine diocesis, Hans Fischer judice seculari Franckfurdensi et Wygando Becker de Hungen laycis testibus ad praemissa vocatis.

[28, 9.] Vff fritag in profesto Michaelis sin inn der sinagoga erschienen decanus, scolasticus plebanus, meister Friederich von Holtzhusen vnd haben der judischeit das mandat, domit sich niemant entschuldigen muge, verlesen lassen; darzcu hat Pfefferkorn sin dinstbrieff auch verlesen lassen vnd dar vff etlich bucher begert, auch mit namen genent; daruff haben sich die juden bedacht vnd abschrifft des mandats begert, domit sie sich dem desterbasz wissen zu halten vnd zugeleben, vnd wo ine das abgeslagen wurde, sien sie besweret vnd beruffen sich an die key. mat[3]. vnsern allergnedigsten hern, dieselb zu berichten.

Daruf ist inen antwort worden, man wol ine abschrifft des mandats werden lassen, doch nicht desterminder dem befelh nach lud des mandats vnd abscheits zu handeln; des sie nit benugig[4], sunder protestirt vnd appelirt, wie vor; doch wo der rat usz oberkeit handelen will, mussen sie gescheen lassen.

Daruff hat Pfefferkorn etlich bucher, nemlich 168 zu ime genommen, sie in spital Sant Marta getragen (ehemalige Konstablerwache).

[1] Zu veräussern.
[2] Liefern.
[3] Kaiserl. Majest.
[4] Begnügt.

Item sie sollen den masar[1] vnd die villa[2], ir tegelich betbuch, nit mehr gebrauchen.

Item die judischeit sagen, sie haben friheit von bebsten vnd von keysern, das man inen ire bucher nit nemen sol, vnd ob man die horen, wollen sie die lesen lassen, doch kein dar geben, vnd was die juden den ersten tag zugesagt haben, die bucher inn die sinagog zu tragen, widderruffen sie ; sy on iren der gemeyn judischeit willen geschen, sien ein teil nit anheym gewest.

Die mein[3] judischeit sagt, haben sich vff ettliche priuilegien getzogen, die sie itzt antzeigen, vnnd wollen domit vff iren beruff, so vor beschen, beharren, in hoffenunge solch mandat bey key. mat. abezcuschaffen, nachdem key. mat. mit der warheit nit bericht sey.

Item als der judischeit furgehalten wartt, ob sie sich bey den penen in mandat verleybt verbinden, sich darin verfallen zcu sein etc.; wo vnder allen anderen buchern zwey bucher erfunden werden, die die ketzerey inhaltt, so wolt er[4] in alle andere buchere widder geben.

Darauff haben sich die judden des geweigert; es sey auch nit in irem beuelh vnd macht, dwyl esz ein gemein judischeit in ganczen reich betreffennde [sc. sache sei] sunder beclagen sich, das sie beschweret sein vnd repetiren iren beruff.

Item ist der judischeit dieser tag nachgelassen worden, alle vnd igliche ire gebrechen beschwerden vnnd priuilegien furczubrengen dem rat, vff das morgen (2. X.) keyne wyther beschwerunge oder hinderunge furgewant werden mocht, doch vnvbergeben vorgethaner zcusagengunge durch die judden bescheen; das die judden also angenommen, doch ires rechtens vnbenommen.

Feria quinta post Remigij (4. X) ist Hitziug[5] jude vnnd Nathan Chaym vnnd Calma[n] jude « zcum kessel » (sein) bey iren eyden sie dem ratt vnnd penen im key. mandatt eruennt ermanet worden, ob sie eyniche buchere mit geuerde[6] hinweg gethan haben vber ire zcusage, sie denn geschickten gethann haben; sie gesagt, sie sein der dinge vnschuldig vnnd alles verneynnt.

Mordocheus jude desglichen erinnert ist.

Item sein die gemein judischeitt abermals irer gelobde vnnd zcusage, kein buchere zcu uereussern erinnert vnnd ermanet worden bey vermeidung der penen im mandatt bestimptt.

[1] Corruption de *Machsor*.
[2] Tefilla.
[3] Allgemeine.
[4] Pfefferkorn.
[5] יצחק (Isaak).
[6] Frauduleusement.

II (1510).

9, IV. Vff dinstag nach quasimodogeniti, que fuit nona Aprilis anno 1510, sin inn der synagogen erschienen der hochgelerte her Herman (Ortlieb) doctor etc. vnd Johan Pfefferkorn als comissarien v. g. h.[1] von Mentz, doctor Adam, Jacob H.[2], Gelbrecht von Holtzhusen, Andreas Herden vnd der statschriber, vnd hat im anfang der doctor die commission dem rate zugeschickt vnd nach folgend die commission an die juden verlesen lassen, dar uff sich die juden bedacht vnd Bernhart Huszle reden lassen, vnd im anfang das sie sich verantwort haben : das sie nit gehandelt haben als die vngehorsamen, sunder sich alwege gehorsamlich gehalten ; ob sie aber nit die geschickelichkeit gebrucht hetten, sol man inen als vngeupten zugeben[3] vnd nit der vngehorsam[4] ; vnd begeren, dwil die commission wytleuff tig vnd inen also balde nit antwort zu geben, auch zu behalten mugelich, acht tage zu bedencken.

Daruff haben sich v. g. h. Mentz commissarien bedacht vnd inen die zyt abslagen; sunder vermeynen lud irer commission zu handeln vnd so die erlegt werden, die vnformlich[5] funden, werde domit gehandelt wie recht ist; werden die aber togelich funden, sollen die inen widder werden.

Daruff die juden ire antwort : sie haben gehort die commission das er sampt der Pefferkorn alleyn als executor geschickt mit ermanung gehorsam zu sin, domit sie nit gestrafft werden etc. ; protestiren vnd betzugen erstlich die juden, das sie die key. mt. in allweg gehorsam wollen sin, des glichen v. g. von Mentz, wie ine gepurt vnd schuldig sin, das sie auch durch disz ir nachfolgen irer notturft halber furtragen sich des im, des sie schuldig sin zu thun, gar nichts weigern, noch sper[r]en wollen ; aber sich findt in keyserlicher commission, das dieselb key. mat nit recht vnd wie ime selbst bericht ist, vnd wo commission mit verswigung der warheit vnd fuerbringung der vnwarheit erlangt si ; dan war ist, sie ziehen sich auch des vf die verordenten vnd geschickten zu ersten verhandlung Johan Pfefferkorns, nemlich der geistichen vnd von eynem rat, das sie, die juden, erboten haben, die bucher furczulegen vnd examiniren zu lassen, vnd welche erfunden wurden lud des mandats oder befelh, execucion geschee ; aber Johan Pfefferkorn hab sich des nit besetigen[6] lassen, sunder alle bete bucher vnd ander mit

[1] Unsers gnädigen Herrn.
[2] Heller.
[3] On doit le prendre en bonne part et non l'interpréter comme une infraction.
[4] Des Ungehorsams.
[5] Les livres qui seront trouvés biffés.
[6] Contenter.

der viele[1] in der juden schul inen entwert[2] vnd hinweg genommen, das die form der key. commission nit inhalt; solich erbieten aber key. mat. verswiegen ist.

So ist auch furgebracht, das der rat zu Francfurt die bucher genommen sollen baben; ist auch die vnwarheit, dan der rat nit, sunder Pfefferkorn[3]. So ist auch key. mt. furgehalten etc., das der rat zu Franckfurt mit sampt den geistlichen ire der juden priuilegien examinirt vnd haben erfunden dem mandat nit widderwertiges, vnd erbeten sich key. commission gehorsam zu sin; so der gelept werde, wie die inhalt, so hab v. g. herre von Mentz lud irer friheit nit zu gebieten.

Daruff ist dieser abscheit gemacht, das die juden aller bucher, die arwenig[4] sin sollen, zwey inn spital brengen, die Pfefferkorn besehen vnd als dann wytern bescheit der andern bucher warten sollen. — Am morgen mitwochen zu acht vhren (10. April) sin die obgemelten personen erschienen vnd Pfefferkorn die (Bücher) besichtiget vnd sagt, sie haben die nit alle bracht vnd nemlich miros[5]; sagen die juden, sij war, aber dasselb buch sij der kinder anfang vnd nit zu disem handel dienlich; wo er aber des nit entraten wolle, sijen sie gutwillig auch zu liebern; vnd darnach etlich ander bucher benent, die die juden sagen, sol sich erfinden, sie haben die by die hant bracht; also hat Pefferkorn begert alle die bucher, so er antzeigen werde, das sie die behalten; wes er aber nit antzeigen werde, das sie die alle liebern, dan alleyn wes er vor[6], hab er eyn notturft vnd on noit, die zu brengen[7]. Hat die judischeit antwort geben, wollen die antzeigung gern sehen vnd zu eyner vhren widder erschinen ire gepurliche antwort zu geben.

Nach mittemtage[8] vff mitwochen sin abermals die commissarien, des rats geschickte vnd die judischeit erschienen vnd durch iren redenern gesagt, das sie gestern zwo commission von v. g. h. von Mentz vszgangen, dar inn keyserlich comission verleubt[9], die form vnd masz geben, dar inn zu handeln, der nit gelept; hab sie vberflusziglich sich erboten, yeder sort eins zu legen; sij ine zwey yeder sort zu legen angeboten, das sie willig, haben das auch also verfluszig getan; nun wieder begert die bucher alle, vszgescheiden wes er ine geschrieben geben hab zuerlegen, das widder die commission sij; dar vmb begeren sie, wo sie wyter beswert wurden, musten sie wyter dar inn reden, das sie beswert wurden,

[1] Tefilla.
[2] Enlevé.
[3] Les a pris.
[4] Suspects.
[5] Zemiroth (?).
[6] Fordere (?).
[7] Et il serait inutile d'apporter les autres livres.
[8] Mittag.
[9] Verleibt (einverleibt).

vnd dar vmb an die key. mat. oder an v. allergnedigsten hern den babst, das sie doch vngern thun, inn hoffnunge, eyn erbar rat werde sie nit vnbillich besweren lassen.

Daruff haben sich die geschickten bedacht vnd dwil Pefferkorn die bucher alle hat haben vnd nit der vbergeben bucher benugig sin wollen, solich meynung den juden furgehalten,

Haben die juden daruff abermals wie vor repetirt, der keyserliche, auch. v. g. h. von Mentz commission gehorsam sin wollen, wie die inhalten, vnd vber dasselb vsz yeder sort zwey dargelegt, das sie doch zuthun nit schuldig weren; dartzu wollen sie sich eynem rat verpflichten, alle andere buchere nit zuuerussern bisz vff erkentenusz, ob die togelich oder vntogelich sein; so haben sie auch bebstlich vnd keyserlich friheit die solichs verbieten; so sij er Pefferkorn nit dermassen geschickt; so duncket, sie sien beswert vnd beruffen sich an die Ro. key. mat oder an v. allerheiligisten vatter den babst, oder vor das camergericht, wo sich hin gepurt, vnd begeren sie by recht zu schutzen vnd zu schirmen; solichs haben die geschickten an rat zu brengen angenommen.

Vf Dornstag nachfolgend (11. April) ist der rat eynhelliglich vberkommen, das nit angesehen der juden appellacion, sollen sie die bucher erlegen; also ist inen nach mittag solichs zuthun vmb zwo uhren gesagt, das sie auch gehorsamlich getan vnd inn nüwen spital getragen, die die frunde[1] mit der menge gesehen haben, vnd do by sollen sie versprechen, was fremder bucher sie haben, nit zu uerussern on wissen des rats.

Diese sin nit hie

168 Kleyn vnd groisz
zweyerley sort sagt Pfefferkorn,
drierley sort sagen die juden
der dalmut XII bucher
der yszer von hetter (ysser wehetter)
der orhayum
der kotzer miros
der meymone
oszchere
Boroch
aue Esera
Boszkym
herbatürim
alphoszen
doldesz Ihescher
Nixaon (Nitzachon)
Sanhederim
Rabe Salme

---

[1] Rathsfreunde.

NOTES SUR LA LITTÉRATURE DES JUIFS HISPANO-PORTUGAIS

MANUSCRITS ET ÉDITIONS RARES D'OUVRAGES ESPAGNOLS ET PORTUGAIS

Après la publication de ma *Biblioteca española-portugueza-judaica*, j'ai reçu de M. D.-H. de Castro, d'Amsterdam, un extrait du catalogue de sa bibliothèque si riche en mss. et en éditions rares d'ouvrages espagnols et portugais. Je donnerai ici le titre de ces mss. et de quelques livres parus depuis peu, en suivant l'ordre alphabétique des auteurs, ou des ouvrages quand ils sont anonymes. L'abréviation *Bibl.* renvoie à ma *Biblioteca*.

Abaz, Semuel (Bibl., p. 1), *Discurso contra los defençores de la Trinidad*, comp. por el Sr Haham R. *Yeudah Carmi*, en lengua italiana, y por my Haham R. Semuel Abaz su discipulo traduzido en la Española [ms. de 65 ff. in-4°].

Yeuda ou Léon Carmi fut Haham à Hambourg (Bibl., p. 34), ville natale de Semuel Abaz.

Abaz traduisit aussi en espagnol les discours hollandais composés par Jonathan Gher, qui se nommait avant sa conversion au judaïsme Jean Richer ; cette traduction et celle qui est citée plus haut se trouvent, en ms., sous le titre commun « Keset Jonathan », en possession de M. D.-H. de Castro.

Aguilar (Moseh Rephael de) (Bibl., p. 9), *Tratado da Immortalidade da alma* colegido e ordenado por o Sr H. H. M. R. de Aguilar [ms. de 20 pp. in-4°].

Il est à présumer que ce traité sur l'immortalité de l'âme était écrit en hébreu.

Ascamoth. Reglamentos, y ordenanças da S. Irmandade « Mazon Abanot », instit. nesta cidade de Amsterdam, no Año 5494 = 1734 ; revistas a° 5569 = 1809.

Ascamoth da Irmandade de « Ḥesed Ve'emet » para lavar difuntos. Estampados em Amsterdam, em casa de Yshac Yeuda Leaõ Tem-

plo, 5465 = 1705 (in-12). Idem em casa de Selomoh Mendez Coutinho, 5482 = 1722 (in-12).

ATHIAS (ATIAS), Yshac (Bibl., p. 14 et suiv.), *Fortificacion de la Fée...* compuest. por el H.-R. Yshac, morador de Lituania, y traducido de Hebraico en Romance par Yshac Atias en Hamburgo a° 5381 = 1621, y agora copiado en el Haya 5487 = 1727 por *Semuel Henriques*. [Ms. de 493 pp. in-4°.]

Il fut fait aussi de cet ouvrage hébreu, intitulé חזוק אמונה, une traduction hollandaise (en 5489 = 1729), dédiée par Daniel de la PENHA à Manuel-Lopes SUASSO. Elle se trouve en ms. (739 pp., in-4°) dans la bibliothèque de M. D.-H. de Castro.

AZEVEDO (Daniel Cohen d') (Bibl., p. 15), *Sermaõ heroico* pregado no K. K. de Talmud Tora em Amsterdam, 23 Menahem 5569 = 5 août 1809. Amsterdam, 1809 (in-8°).

BELILHOS (Daniel) (Bibl., p. 26), *Sermam funeral* as posthumas do seu dignissimo Mestre e Sogro o Senhor H.-H. *Yshac Aboab*, pregado na Esnoga em 14 Nisan 5453 = 1693 [Ms. de 32 pp. in-4°].

Yshac Aboab, maître et beau-père de Daniel Belilhos, mourut le 4 avril 1693.

Carta escrita dos magnates dos Judeus de *Cochim* em a costa de Malabar aos Parnasim d. nosso K. K. desta cidade no año 5436 = 1676.

Memorias impressas de d° por *Mosse Pereyra de Paiva*, a° 5447 = 1687 (voir Bibl., p. 88).

Outra carta dos prim^s^ mencionad^s^ do año 5458 = 1698 e as *Asharot* impresas que se dizen em dito Reyno em Semini Hagaseret.

Mais hua *Carta* lhes escreveo de Londres no a° 5520 = 1760 o eminentis^mo^ H. H. M. (orenu) *Yshac Neto*. Dat. Cochim, 25 Tisri, a° 5528 = 18 octobre 1768 (ms.).

Carta lamentavel p. h. calamidades que padaceraõ n^s^ Irmaõs os Judeos de *Polonia* alta e baixa. Escrita de diversos lugares do seus Hahamim do K. K^s^ dos Asquenazim desta, no anno 5469 = 1709.

Mais hua d^a^ a mesma causa escrita dos Hahamim de *Berlin* aos Parnasim de nosso K. K^s^ dos Portuguezes [ms.].

CHUMACEIRO (Abraham Mendes) (Bibl., p. 38), *Sermaõ* pregado p. muy docto... no K. K. de Talmud Tora, año 5500 = 1740 [Ms. de 42 pp. in-4°].

FONSECA HENRIQUES (Francisco de), *Medicina Lusitana*, socorro delphico, dedicad. aõ Sr Nuno da Cunha.

Amsterdam, em casa de Miguel Diaz, anno 1731. Fol.

Gazeta de Amsterdam, a° 1678. Imp. David Tartaz, in-8°.

Le premier numéro de ce journal, probablement le premier journal espagnol publié par des Juifs, parut le 24 janvier 1678, et le dernier le 14 novembre de la même année.

Honras posthumas que fez nosso Kaal Kados em Sabbat 14. de Tamuz a° 5550 = 26 juin 1790, e em Domingo 15. dito do fallecimiento

do eminentissimo, e eruditissimo Haham R. *Saul Ben Arye*, Rab do K. K. dos Asquenazim desta cidade de felice memoria [ms.].

R. Saul ben Arye mourut le 19 juin 1790.

Jahuda de Astruc Bonsenyor (Bibl., p. 53), *Libro de paraules* e dits de savis e filosofs, *Los Proverbis de Salomo*, lo *Libre de Cato*, ara fets estampar complets per primera vegada ab un prolech y documents por en *Gabriel Llabrés y Quintana.*

Palma de Mallorca, Impr. d'en Joan Colomar y Salas, 1889 (42 + 148 pp. in-8°).

Leaõ Templo, Selomoh Yeuda (Bibl., p. 52), *Sermaõ* comp. p. H.H..., e pregado por elle aos 8 de Adar 5436 = 1676 nas nupciales festividades de seus Irmaõs [ms. de 20 pp. in-4°].

Letras e Patentas que contem os Privilegios que se concederaõ aos Judeos Espanhoes e Portuguezes no Reino de França desde o a° 1550. Assi mesmo o retificaçaõ de sobre ditto com mais expressas clausulas em sua carta. Escrita... em Paris 15 nov. 1777 pelo conselheiro d'Estado Lieut. Gener. de Police e c^a^ a *Rodrigues Pereyra* de Paris, Pencionario de S. Mag^de^, Secret. Interprete de d° da Sociedade Royal de Londres, Agente da naçaõ Jud. Portugueza em Paris [ms.].

Levi (Victor) (Bibl., p. 113), המים המרים המאררים ó la agua de la סוטה por... Romance interesante (Judéo-espagnol), Constantinople, impr. en la Imprenta de « El Telegraf », 1889 (64 pp. in-8°).

Maimonide ou Moseh de Egypto (Bibl., p. 56, 65), *Tratado de Penitencia*, nuevamente traduzido de la lengua santa por R. *David Cohen de Lara*, 3 Nisan 5420 = 1660. Amsterdam, en casa de Joh. Zacharias Baron, 1660 (in-4°).

Menasseh ben Israel (Bibl., p. 68 et suiv.), *Libro* yntitulado *Sapha Berura*, h. e. *Grammatica hebrea* comp. p. o Sr H. Menasseh ben Israel. O. Talmid *Selomoh de Oliveyra* fecit [ms. de 67 pp. in-8°].

Monteyro (Eliau), *Sermam* pregado em caza de *Abraham de Josseph Mendez Couthio* por a morte de *Semuel de Selomoh Abaz* [ms. de 47 pp. in-4°].

Morteira (Saul-Lévi) (Bibl., p. 74 et suiv.), *Declaracion del Talmud* de algunos lugares, que a la primera vista repugnan al entendimiento umano censurados y calumniando a muestros sabios el Sixto sinense en su Biblioteca [ms. de 107 ff. in-4].

Ce ms. est identique avec la « Repuesta » du même auteur (Bibl., p. 75).

Fol. 69 on trouve une *Carta* escrita de Jerusalem, por David Senior, a° 5398 = 1638 ;

Fol. 79 : *Carta* que de Levante escrivio el Jagan (Haham) Ymanuel (recte *Yshac*) *Aboab ;*

Fol. 99 : Al felissimo transito de Don *Lope de Vera* quemado en Valladolid por Judio, 25 julio 1644.

C'est la romance composée par Antonio Enriquez Gomez (voir Bibl., p. 50).

Oraciones que el K. K. « Honen Dal » costumbran dezir entre minha y harbit en el dia de « Bedendag ». Impresso en la Haya à Costa de M. S. y M. de P(into) anno 5534 = 1774 (in-8°).

קרבן תודה. Sacrificion de manifestacion, ó *Oracion* para presentar delante de la divina misericordia en este corte de Haya en los dias llamados « Bedendagen », ordenad. 19 março 1788. Judéo-espagnol. Amsterdam, Proops (1788), (in-8°).

Orobio de Castro, Yshac (Bibl., p. 81 et suiv.), *Respuesta apologetica* al libro que escrivio Don *Alonso de Cepeda* que intitulo Defensa de los terminos, y Doctrina de Raymundo Lulio, a° 1663. Sacada fiel y correctamente de su original, y corregido con todo cuydado, por *Abraham Machorro*, 10 Henero 1703 [ms. de 211 pp., in-4°].

Cet Abraham Machorro, « insigne en la flauta y la pluma », est loué par Daniel Levi de Barrios dans un sonnet (Opuscules).

Pauta dos Sres e Sras Irmaos et Irmans da pia Irmandade dos Velhos et Velhas intitulada, « Misheneth Zequenim », anno 5513 = 1753. Amsterdam, in-4°.

Penso de la Vega (Joseph) (Bibl., p. 85 et suiv.), *Discurso academico* hecho en la insigne Academia de los Sitibundos, dedicado al Sr *Gabriel Arias*. Amsterdam, 1683, in-4.

Privilegios de Livre Cidade Imperial, dados pelo Conde de *Wiedt* é seus Filhos, com Authorizacaõ Cesarea á todas as Naçoins e Religioens que viesem a Povoar a nova Cidade de nieuve Wiedt, situada sobre o Rin, proximo de Colonia ; prometendo solemnemente immunidades e beneficios mais particulares á os Hebreos Portuguezes e Espanhoẽs. E havendo D° Conde dado ordem de seu Comiss. Pedro Rodingh em esta cidade de Amsterdam para tractar sobre este cazo com os da nossa Naçaõ passaraõ varios dos nossos ads Lugar a tractar Sc o nosso estabelecimento, propuzeraõ e se lhes concederaõ mais e mayores immunidades e assim mesmo de S. A. Serenissema Maxim. Hendrik, Principe é Eleitor de Saxonia, Arcobispo de Colonia. 17 mayo 1667 [ms.].

Rodrigues (Daniel-Cohen) (Bibl., p. 94), *Sermam* moral pregado neste K. K. de Talmud Tora 27. Menahem 5480 = 1720. Amsterdam, S. Proops, 5480 = 1720 (in-4°).

Avec une approbation du Haham R. Selomoh J. Ayllon.

Sagache (Abraham-Israel), *Libro de los Acuerdos* de la Nacion y asi mas las *Ascamoth* que tiene este K. K. de Talmud Tora de Amsterdam. Hecho por..., a° 5398 = 1638 [ms. de 201 pp. in-4°].

Silva (Jacob Gomez de), *Sermam* de principio y fin, pregado na Yesiba de « KeterAtalmidim » por... Amsterdam, 5477 = 1717 (in-4°).

Avec quelques sonnets et dizains de l'auteur.

Solla (Semuel Mendes de) (Bibl., p. 104), *Sermaõ* composto e pregado por H. H... [ms. de 34 pp. in-4°].

Orden de la Agada que se puede dezir en la noche de Purim [ms. de 12 ff. in-4°].

II

UN VOCABULAIRE ESPAGNOL

Les Juifs d'Espagne qui trouvèrent un asile en France conservèrent encore longtemps après leur arrivée dans ce pays la langue espagnole ; à Bayonne même, il y a peu de Juifs qui ne comprennent cet idiome.

Les Juifs dits portugais ont même conservé jusqu'à nos jours, dans leur parler, des mots et des expressions d'origine espagnole. Nous allons citer un certain nombre de mots espagnols que les Juifs de Bordeaux emploient encore et que M. J.-C. Molina de Paris a eu la bonté de recueillir.

Les Juifs de Bordeaux, pour la plupart, emploient pour les cérémonies religieuses des mots espagnols, ainsi : *Lavadores*, laveurs chargés de faire la *levadura* ou *Rehiza*, aux hommes décédés ; les pieuses femmes qui font la *Rehiza* s'appellent *Hermanas*, et les sept *Hakaphot* autour du cercueil : *Arrogamientos*. *Rogativa* se dit de la prière des Juifs à leurs derniers moments.

Capa, manteau, ne se dit que de la robe de la Tora, et *faja* (prononcez *fascha*) est en usage particulièrement pour la *Gelila*. Pour la lecture de la Tora, le Juif français-espagnol emploie encore aujourd'hui le mot corrompu *meldar*, comme le Juif allemand *leinen*.

Cumplido, accompli, est un terme employé à Bayonne, il fait son *cumplido*, c'est-à-dire sa *Barmitzwa*.

Mando est le nom donné au *schammes* ou bedeau des sociétés de secours mutuels.

Le soir de *Tischa-beab*, après l'office, les assistants se saluent par les paroles : « Morir habemos », nous devons mourir, à quoi on répond : « Ya lo sabemos », nous le savons.

Ils emploient encore une quantité de mots espagnols anciens, par exemple, « *ahoguar* », pour ahogar, étouffer ; « *desapegar* » pour despegar, décoller ; quelques-uns sont corrompus, par exemple, « *golos* », pour goloso, gourmand ; « *juismo*, pour juicio », intelligence.

Il est intéressant de voir comme les Juifs français-espagnols ont changé beaucoup de mots espagnols en mots français, en leur

donnant des terminaisons ou flexions françaises. Le Juif français-espagnol dit encore aujourd'hui : il a une « ahité », du verbe espagnol « ahitar », c'est-à-dire il a une indigestion ; il « ahijone », — du verbe esp. « ahijar », = il excite ; qu'il te « ayude », — du v. esp. « ayudar », = qu'il t'aide ; que tu sois « aniquilé », du v. esp. « aniquilar, » = anéantir ; il a « arrastré » son ennemi, du v. esp. « arrastrar », = traîner, ou il « desconfie », du v. esp. « desconfiar », = se défier.

Le Juif bordelais dit : quelle « ganga » ! = quel ennui, quelle « alhaja ! » = bijou, quelle « angustia ! » = tourment, quelle « cara ! » = visage. En parlant d'une personne nonchalante, il dit : elle a de la « descanza » ; une locution fréquemment employée par des mères israélites parlant des petits enfants est ma « joya », = joie, etc.

M. Molina nous communique encore une bénédiction espagnole après le repas, avec la remarque suivante : « Cette mélodie se chante sur l'air antique et traditionnel du Hallel des Portugais ». Le texte espagnol de cette bénédiction est :

Bendigamos á el Altissimo
Al Señor que nos creo
Demos le agradecimiento
Por los bienes que nos dio.
  Alabada sea su santo nombre
  Porque siempre nos ha piado
  Loor ! Adonai que bueno,
  Que para siempre su merced.
Bendigamos á el Altissimo
Por el pan primeramente,
Y despues por los condumios
Que comimos juntamente.
  Por comimos y bebimos alegremente
  Su merced nunca nos faltó,
  « Odou l'Adonai ki tob
  Ki légnolam hasdo ».
Bendito sea la casa esta,
Que nunca manca en ella fiesta,
Tarde mañana es nuestra siesta
A nos, y á todos Hijos de Israel[1].

M. Kayserling.

[1] Le texte espagnol, nous écrit M. Molina, nous a été fourni par M. Elie Lévi Maduro, administrateur du temple de la rue Buffault, à Paris. Cette bénédiction fut traduite en vers français, il y a environ un demi-siècle, par M. Lévi Alvarès, et elle figure dans l'annuaire israélite bordelais de M. Mardochée Molina, ministre-officiant.

NOTES ET MÉLANGES

UNE INSCRIPTION SABÉENNE

SOI-DISANT D'ORIGINE JUIVE

M. Edouard Glaser vient de publier, dans l'*Ausland,* une série d'articles qui ont pour but d'invalider quelques-unes des considérations que j'ai émises dans cette *Revue,* ainsi que dans la *Revue critique* du 10 novembre dernier, en rendant compte de son ouvrage récent sur la géographie et l'histoire de l'Arabie. Comme les questions dont il s'agit ont un grand intérêt pour l'histoire, je crois nécessaire d'éclairer immédiatement la conscience des lecteurs impartiaux sur les raisons qui ont motivé mes opinions et qui m'obligent aujourd'hui encore à ne point accepter la solution proposée par le docteur Glaser. Je me bornerai, du reste, aux seuls points qui sont en connexion avec le judaïsme, et encore d'une manière aussi succincte que possible.

Au cours de 1888, je me suis livré à l'examen critique des sources relatives à la persécution des Chrétiens de Nedjrân par le roi juif des Himyarites, dans un article qui a paru dans la *Revue des études juives,* numéro de Janvier-Mars 1889. Ayant acquis la conviction que les écrivains ecclésiastiques et musulmans qui parlent de ces événements ont tous puisé à l'épître syriaque dite de Siméon de Bêth-Arshâm, qui se donne comme une œuvre contemporaine émanant, en partie, du roi juif lui-même, j'ai cherché à démontrer, par un grand nombre de preuves : 1° que l'épître a été écrite, non comme on le croyait, au temps de Justin, où vécut Siméon, mais vers la fin du règne de Justinien, trente ou quarante ans après la mort du prélat sus-nommé ; 2° que le fond du récit, rempli d'invraisemblances et de contradictions flagrantes,

perd tout caractère de crédibilité en face des historiens contemporains, Procope et Cosmas Indicopleuste, qui ignorent tout à fait et les persécutions des Chrétiens de Nedjrân et le judaïsme du dernier roi himyarite [1]. Quelques mois après, je reçus le premier fascicule du livre de M. G. intitulé *Skizze der Geschichte Arabiens*, dont je rendis compte aussitôt dans cette *Revue*. En examinant soigneusement les extraits donnés par l'auteur en traduction allemande pour prouver l'existence d'une dynastie juive himyarite entre 378 et 525, qui est l'année de la mort de *Dimion-Dhou-Nouwâs*, il me parut que la preuve manquait de solidité. La majorité des textes cités contient simplement l'invocation du « Dieu miséricordieux (*Rahmanan*) », quelques autres ajoutent les mots « Seigneur du ciel et de la terre ». Mais l'épithète « Miséricordieux » se lit aussi dans les inscriptions païennes de Palmyre comme un titre du Jupiter local, et l'expression « Seigneur du ciel et de la terre » revient dans l'inscription gueëz d'Axum, dont le roi païen s'intitule « fils de Mars (*Mahram*) l'invincible ». L'origine monothéiste de ces textes, tous fracturés ou effacés en grande partie, était donc loin d'être prouvée ; à plus forte raison était-on peu autorisé à les attribuer à des auteurs juifs. Une seule de ces inscriptions offrait, d'après M. G., la formule clairement juive « Seigneur du ciel et d'Israël » (*Der Herr des Himmels*

[1] La nullité historique du témoignage de Jacques de Saroug au sujet des persécutions de Nedjrân par les Juifs sera admise, sans la moindre hésitation, par tous ceux qui savent avec quelle légèreté ce polygraphe monophysite acceptait toutes les légendes qui pouvaient glorifier sa profession de foi. C'est lui qui a, entre autres, mis en vers la grotesque légende syriaque qui fait d'Alexandre le Grand un chrétien orthodoxe et un contemporain de l'invasion des Huns dans l'empire romain. Un auteur qui entonne sérieusement d'innombrables *Te Deum* sur un sujet aussi fantaisiste n'a pas besoin de grand'chose pour glorifier les prétendus martyrs de sa secte, surtout lorsque leurs meurtriers sont soupçonnés de judaïsme. Quant à l'hymne de Jean Psaltès, il repose sur l'homélie de Jacques de Saroug, sauf les chiffres et le nom de Harit, qui sont des interpolations postérieures.

Je profite de cette occasion pour appeler l'attention sur le nom monstrueux de *Tûbârlâk* (var. *Tûbârlîqî*, *Tûbârlâqâ*) que la Légende chrétienne et Jacques de Saroug donnent à Darius. Cette forme, écrite תובארלק, est, sans aucun doute, altérée de תוכָרִיק « le Tocharien ». Les *Tocari* ou *Tochari* (en chinois *To-ko-lo*) étaient le peuple dominant de la Scythie ou du *Khorassan*, que les Perses désignaient par *Turân* ou *Anirân*. L'épithète pehlevie *Tûkhârîq* équivaut à peu près à *Scythianus*. Dînawarî dit qu'Alexandre traversa l'Oxus et poussa jusqu'à *Amuye* ou plutôt *Amûl* (Nöldeke, B. G. A., p. 41), capitale du Khorassan. Mar Jacob appelle Tûbârlâq-Tokharîk, roi des Perses et des Amôrâyê (אמוריא), et sous ce dernier nom il faut entendre les habitants d'Amûl, de sorte que l'appellation tout entière revient simplement au titre officiel des Sassanides : « roi d'Irân et de Turân ». Il est même assez probable que le vocable אמוריא se cache dans le nom corrompu אחשורח (var. אחשירש d'où l'éthiopien *Akseyûs*) que la Légende applique à la famille de Darius. Il ne faut dans aucun cas penser à la forme perse *Khshiyarsha*, que l'auteur chrétien n'a pu connaître ; il est plus vraisemblable que Mar Jacob avait encore sous les yeux la bonne leçon אמוריא, qu'il a fait entrer dans son poème.

und Israels), mais cette traduction m'avait inspiré des doutes si graves que j'ai voulu avoir une copie de l'original et me suis adressé, à cet effet, au savant voyageur, que j'ai informé de mes doutes. M. G. m'a envoyé la copie des deux fragments de l'inscription dont il s'agit avec l'autorisation de la publier. Je ne l'ai pas fait parce que l'examen du texte original m'a convaincu qu'il ne vient nullement d'un auteur juif et que je n'ai pas voulu blesser le savant et obligeant voyageur qui, à ce que j'espérais, abandonnerait lui-même sa première impression, surtout après avoir eu connaissance de mes raisons. A mon profond regret, je vois que M. G., non seulement maintient l'origine juive de cette inscription, mais me prend à parti pour ne pas l'avoir publiée aussitôt. Dans ces conditions, je suis obligé de dire publiquement que je ne puis d'aucune façon admettre l'interprétation qui paraît à M. G. si écrasante pour ce qu'il appelle « mon idée fixe » relativement au non judaïsme des derniers rois des Himyarites. Cette vérité ressortira claire et évidente de la lecture du texte que je transcris ci-après en caractères hébraïques, après avoir rapproché l'un de l'autre les deux fragments de l'inscription, en conformité avec le procédé de M. Glaser [1] que je ne suis naturellement pas en état de contrôler.

ב]רך ותברך סם רחמנן ד[ב]סמין וישׂראל ו
אלהמו רב יהד דהרד עבדהמו ושהרם ו

M. G. traduit : « Loué et béni soit le nom du Miséricordieux, le (Seigneur) du ciel et d'Israël, et leur Dieu, le Seigneur des Juifs qui a .... leur serviteur Shahir et sa mère... » (Gepriesen und gesegnet sei der Name des Allbarmherzigen, des (Herrn) des Himmels und Israels und ihr Gott, der Herr der Juden, welcher ge...et hat ihren Knecht Schahîr und dessen Mutter... [2])

Telle est l'inscription que M. G. déclare d'origine indubitablement juive (zweifellos von Juden herstammende Inschriftenpaare). Malheureusement, sa traduction ne tient pas devant les considérations suivantes :

1° Le membre de phrase רחמנן ד[ב]סמין ne signifie point « le Miséricordieux, Seigneur du ciel », mais « le Miséricordieux qui

[1] La fracture se trouve dans la première ligne après la lettre ד, dans la seconde, après le mot דהרד, qu'il faut visiblement compléter דהרדא = éth. ዘአርዳ, bien que M. G. n'indique pas de lacune.

[2] Je ne sais pas pourquoi M. G. met entre parenthèses le ו qui, dans sa copie, précède le mot שהרם, ni pourquoi il ne donne pas les mots subsistant à la troisième ligne.

est dans les cieux » ; cf. la formule juive et chrétienne אבינו שבשמים, Notre Père qui est dans les cieux ».

2° Le mot « Seigneur » n'existant pas et ne pouvant pas être suppléé, il devient certain que le mot וישראל n'est nullement relié à דבסמין, comme le prétend M. G. en traduisant « Seigneur du ciel et d'Israël ». Ce mot doit donc commencer une nouvelle phrase.

3° La locution « Seigneur du ciel et d'Israël » est logiquement impossible ; il faut « seigneur du ciel et de la terre », ou bien « seigneur du ciel, dieu d'Israël ».

4° Le ו de la fin de la première ligne ne saurait être rattaché au premier mot de la seconde ligne, comme le fait M. G., qui lit ואלהמו « et leur Dieu », car le suffixe המו « leur » ne peut se rapporter ni à « ciel (cieux) », ni à « Israël ». Il s'ensuit qu'après le ו il y a une lacune de plusieurs mots dont il faut absolument tenir compte. C'est à ces noms propres perdus dans la fracture que doit se rattacher le mot אלהמו « leur dieu ».

5° Un membre de phrase tel que « et leur Dieu, le seigneur des Juifs » ne peut pas suivre immédiatement celui de « seigneur du ciel et d'Israël » ; il formerait une tautologie insupportable.

6° Dans les centaines d'inscriptions sabéennes connues jusqu'à ce jour, le mot « son dieu » ou « leur dieu » est invariablement suivi du nom propre de la divinité, jamais d'une épithète. Par conséquent, les mots רב יהד, en admettant qu'ils soient bien lus et bien séparés, ne peuvent signifier « seigneur des Juifs », mais ils doivent constituer un nom divin unique, et naturellement un dieu païen.

Par suite de ces raisons, je me crois autorisé à regarder le nom ישראל de cette inscription comme représentant un nom d'homme sabéen, sans la moindre connexion avec « Israël », et je traduis comme il suit :

« Loué et béni soit le nom du Miséricordieux (ou des Miséricordieux) qui est (ou sont) dans les cieux. Quant à Yasurêl et [à X et à Y et à Z, ils ont remercié les dieux A, B et C] et leur dieu *Rbyhd* (?) qui ont secouru leurs serviteurs, ainsi que Shahirum[1] et... »

Conclusion inévitable : les auteurs de cette inscription étaient parfaitement des païens et non des monothéistes et encore moins des affiliés au judaïsme.

[1] L'usage constant de l'épigraphie sabéenne de placer un nom propre après les mots « son (leur) serviteur » me donne à penser que l'original avait ישהרם *Yashharum* au lieu de ושהרם ; dans ce cas on traduirait « qui ont secouru leur serviteur *Yashharum* et... ».

La disparition de la légende de la domination du judaïsme en Himyar renverse également l'affirmation de M. G. que le royaume contemporain des Lihyan, au nord du Hidjaz, frisait plus ou moins le judaïsme. Les Lihyan adoraient une déesse suprême nommée *Dha-Ghâbat* et, sans doute, une foule d'autres dieux. La phrase : הפרו הדת והארח, hâtivement rapprochée de l'hébreu postbiblique הפר דת « abolir la loi », signifie, en admettant que la lecture du premier mot de la phrase soit absolument certaine : il a rendu fertile le ravin (cf. talmudique *dût* « puits, creux) et il a conduit..... » et non « ils ont aboli la loi et la voie (religieuse) » ; הארח est un verbe parallèle à הפרו et nullement un nom pourvu d'article, lequel devrait être הנארח.

J. Halévy.

NOTES EXÉGÉTIQUES [1]

I. Le mot בי et les prépositions unilitères.

Le mot בי, comme terme de prière, a été expliqué de deux différentes façons. Ou bien on l'a traduit « par moi [2] », c'est-à-dire « par amour pour moi » ; ou bien on y a vu une contraction de בְּעִי [3], du verbe בעה, qui, en hébreu, signifie *chercher*, et en araméen, *demander*, et l'on a comparé le Targum בבעו, qui répond à l'hébreu בבקשה. Malgré ce rapprochement, cette explication laisse assez à désirer : 1° La disparition de l'ע au milieu d'un mot est presque sans exemple en hébreu, et l'on ne cite guère à l'appui que le nom propre רות, qui serait pour רעות ; 2° בעה n'a pas en hébreu même le sens de demander ; 3° on ne comprend pas pourquoi בי est toujours suivi de אדוני.

Pour ces différentes raisons, nous croyons que la première explication est plus près de la vérité, mais, pour devenir tout à fait exacte, elle doit subir une modification importante. Dans בי

[1] Nous demandons pardon, par avance, à tous ceux qui auraient déjà émis les idées que nous exprimons dans les notes qui suivent. Le plagiat, s'il y en a un, est involontaire.

[2] Ibn Ezra, Gen., xliv, 20.

[3] Raschi, *l. c.*, et les modernes.

il y a bien la préposition ב, mais le י n'est pas le pronom suffixe de la première personne, בי nous paraît être une forme archaïque pour ב, de sorte que בי אדני équivaut à באדני. On comprend dès lors que בי soit toujours suivi du nom. Le sens est : Par mon maître, c'est-à-dire j'adjure mon maître.

Pour justifier l'identification de בי avec ב, on n'a qu'à comparer כי et כ, qui sont évidemment la même particule. כי, dans le Talmud, a le sens de כ, par exemple dans la locution כי האי גוונא[1] « de cette façon ». Même dans la Bible כי signifie « comme ». Ainsi, Exode, XVIII, 17, כי בדבר doit s'expliquer comme s'il y avait : כבדבר « comme dans l'affaire ». On a mis כי pour ne pas accumuler les prépositions, bien qu'ailleurs on trouve כבראשונה[2]. כי a aussi le sens de « comme » dans la locution כי אם, qui signifie « mais » après une préposition négative ou interrogative. לא . . . כי אם peut se traduire littéralement : ne pas... comme si, c'est-à-dire : pas au même point que.

Il reste à se demander si בי et כי sont des formes allongées de ב et כ, ou s'il faut voir dans ב et כ l'abréviation de בי et כי. Cette question se rattache à une autre question plus générale qui est de savoir si les prépositions d'une seule lettre sont des éléments primitifs de la langue, comme le sont probablement les particules démonstratives, ou si elles représentent les restes de mots plus longs, et qui avaient à l'origine un sens concret. Le problème n'est pas très difficile à résoudre. On ne peut guère admettre que des lettres isolées expriment par elles-mêmes une relation abstraite, et quand on voit une foule de noms trilitères devenir des prépositions, on est autorisé à supposer que les prépositions unilitères sont également des noms qui avaient d'abord un sens purement concret, et il est permis de chercher l'origine de ces prépositions. Pour בי il ne semble pas douteux que ce soit une forme abrégée de בית « maison », qui a facilement donné l'idée de contenance : מבית signifie « à l'intérieur ». Pour כי l'arabe nous fournit à la fois la forme unilitère كَ, « comme », la forme bilitère كَيْ, qui signifie « pour que », et la forme trilitère كَيْفَ « comment ». Que כיף n'est pas autre chose que كَيْ, c'est ce que montre la comparaison de la locution hébraïque אף כי « à plus forte raison » avec l'arabe فكيف, qui a le même sens, le ف arabe répondant à l'hébreu אף, et כיף à כי La

[1] Il est probable que כי a été employé à la place de כ, sous l'influence de la gutturale ה qui suit. De même בי aura été conservé devant la gutturale א dans בי אדני.

[2] Isaïe, I, 26.

locution signifie littéralement « aussi comment ». Quel est le sens primitif de כיף ? Nous l'ignorons.

La dernière préposition d'une seule lettre ל vient, à notre avis, de la racine לוי « s'attacher, accompagner », et n'est pas une abréviation de אל, racine אלי, qui marque la direction. אלי est peut-être à rapprocher du verbe אנה « conduire », d'où la préposition assyrienne *ana* « vers », et l'adverbe hébreu אנה « où ? », qui indique aussi la direction.

II. בשגם הוא בשר (*Genèse*, VI, 3).

Ces mots ont fort embarrassé tous les exégètes. La plupart des traducteurs et commentateurs anciens ont vu dans בשגם un composé de la préposition ב et de ש = אשר, avec גַּם « aussi », et ils ont expliqué la phrase à peu près ainsi : *Mon esprit ne luttera plus pour une longue durée contre l'homme, en tant qu'il est aussi de la chair*[1]. Mais ש pour אשר ne se rencontre pas dans le Pentateuque, le קמץ du ג est inexplicable, et le sens est des plus forcés. Les exégètes modernes, par contre, prennent שג dans בשגם pour un substantif, de la racine שגג, et ils traduisent : *Mon esprit ne luttera plus* (ou *ne subsistera plus* ou *ne s'abaissera plus) chez les hommes pour une longue durée, à cause de leurs erreurs (provenant de ce que les hommes) sont de la chair*. Cette seconde interprétation soulève autant d'objections que la première : 1° Au point de vue grammatical, on peut s'étonner que אדם soit d'abord considéré comme un collectif, בשגם ayant le suffixe pluriel, et qu'immédiatement après, on trouve הוא au singulier, se rapportant au même mot אדם[2] ; 2° שגג signifie « pécher par inadvertance », or, on ne s'attend pas ici à voir parler d'erreurs involontaires ; 3° Il faut sous-entendre une conjonction explicative devant הוא בשר ; 4° L'idée que les péchés de l'homme proviennent de ce qu'il est fait de chair semble étrangère à la Bible ; c'est bien plutôt une croyance chrétienne.

Ces difficultés, selon nous, obligent à chercher pour le mot שג une autre signification, et cette signification, c'est le verset lui-même qui la donne. Au lieu de voir dans הוא בשר une réflexion morale et philosophique, il est plus simple d'admettre que ces

[1] Nous croyons inutile de citer toutes les autres interprétations fondées sur la même explication de בשגם.

[2] Si on rapporte הוא à שג, on obtient un non-sens. On ne peut pas dire que l'*erreur soit de la chair*.

mots sont une interprétation lexicographique, en d'autres termes, une glosse, qui aura passé de la marge dans le texte. Il ne manque pas d'exemples de glosses semblables dans la Bible [1]. שג, d'après le glossateur, signifie « chair »; ce mot, avec ce sens, n'est pas autrement connu en hébreu, mais la version éthiopienne de la Bible traduit ce même mot בשר par שג, et cette comparaison justifie notre interprétation, si hardie qu'elle puisse paraître à première vue.

De cette façon le verset devient intelligible : *Mon souffle ne persistera* [2] *pas pour une longue durée chez l'homme dans son corps* [3], *et ses jours seront de cent vingt ans.* Pour que l'homme vive, il faut que le souffle, qui vient de Dieu, anime son corps. Quand Dieu retire à l'être vivant ce souffle, la mort survient [4]. Dieu annonce donc dans le verset son intention d'abréger la vie humaine ; il n'y a rien de plus dans le texte.

III. Le verbe עלס.

Ce verbe est généralement expliqué dans le sens de עלז et עלץ « s'agiter joyeusement ». Mais dans deux passages sur trois où l'on trouve ce mot, le parallélisme semble exiger une autre signification. Dans Job, xx, 18, le mot יעלס répond à יבלע, עלס doit donc avoir un sens analogue à celui d'*avaler*. Nous proposons de prendre עלס pour une métathèse de לעס qui, dans la Mischna, signifie *mâcher, manger*. Le verset signifierait *(Le méchant ramène à lui (le fruit de) ses peines et ne l'avale pas, et la nourriture tirée de son commerce il ne la mange pas* [5]. Dans Prov., vii, 18, נתעלסה fait pendant à נרוה « abreuvons-nous, » et peut fort bien se traduire « nourrissons-nous mutuellement ». Dans le passage très obscur de Job, xxix, 13, on ne peut pas donner à עלס le sens de לעס, mais celui de עלץ ne rend pas la phrase beaucoup plus claire.

Mayer Lambert.

---

[1] Comparez אפרתה היא בית לחם (Gen., xlviii, 7), פור הוא הגורל (Esther, iii, 7).

[2] C'est le sens qui nous paraît le plus admissible pour ידון.

[3] אדם est un collectif, et, bien que ימיו ait le suffixe singulier, le passage du pluriel au singulier est rendu moins choquant par והיו qui sépare בשגם de ימיו ; mais le ם de בשגם peut aussi être un reste de mimation.

[4] Cf. Gen., ii, 7 ; Psaumes, civ, 29, 30 et *passim*.

[5] D'après d'autres : (*Le méchant*) *rend* (*le fruit de*) *ses peines*, ..., *et comme sa nourriture, telle est sa restitution*, etc.

NOTES D'ÉTYMOLOGIE TALMUDIQUE

Le passage de *Baba Kama*, III : אהן כריסו ארגירא עד דלא ייתי אהן כריסו ארגירו שרי מימר פלן עביד עבידתי וכו', est traduit ainsi par M. Schwab : « Quant au percepteur, tant qu'il n'est pas arrivé, on peut arguer : un tel exerce la même profession que moi. » D'après le contexte, ce passage signifie qu'il est permis de préserver sa propriété d'un dommage éventuel, même si on cause par là un préjudice à la propriété d'autrui. Par contre, si le dommage est déjà causé, il n'est pas permis à celui qui en souffre de s'en décharger au détriment d'autrui. Or, on considère le dommage comme existant déjà ou l'impôt comme pesant déjà sur le contribuable, quand le collecteur d'impôts est arrivé, car dès qu'il est là, on peut être sûr que les autorités ont déjà fixé l'impôt que chacun sera tenu de payer. Le percepteur vient seulement recueillir les sommes déterminées d'avance.

Le mot χρυσάργυρος ou χρυσάργυρον par lequel M. Schwab veut expliquer כריסו ארגירא signifie « impôt », et non « collecteur d'impôts » ; quant au mot χρυσαργυρῆς, il n'existe pas. Il faut donc traduire ainsi : « Quant à l'impôt, tant qu'il n'est pas arrivé (c'est-à-dire réparti), il est permis de dire... Mais une fois que l'impôt est arrivé (c'est-à-dire réparti), il n'est plus permis...

Voici la suite : « De même à l'égard des maîtres de camp, avant l'arrivée des soldats romains, les préposés peuvent être soupçonnés de malversation. » Ainsi traduit, ce passage n'a aucun rapport avec les autres exemples donnés par le Talmud. Car ce n'est pas en soupçonnant les préposés de malversation qu'on cause un dommage à autrui, mais en les en accusant devant la justice. Bien plus, si cette accusation était fondée, pourquoi serait-il défendu de la diriger contre eux ? Mais il faut corriger le mot מחשדוניה en משחדוניה et traduire ainsi : « Avant l'arrivée des soldats romains, il est permis de donner de l'argent à ceux qui préparent les logements (pour obtenir d'eux qu'ils ne se montrent pas trop exigeants) ; après leur arrivée, cela est défendu. »

Le passage de *Baba Mezia*, VIII, 3 : שאלה מן הבייר או מן הסנטר או מן איקונומוס, est traduit ainsi : « Si quelqu'un a emprunté une vache à un géomètre ou à un douanier (σημαντής). » Au lieu de « douanier », il faut mettre « garde champêtre », συντηρεὺς. Cf. Jeruschalmi *Haguiga*, 1 : אייתון לן סנטורי קרתא et Babli *Baba Batra*, 68 *a* ; voir aussi *Pesikta*, *Omer*, סנטרך

אנא. Dans *Baba Batra*, VII, 3, le mot קוביוסטוס est traduit par « joueur de dés », κυβευτής. D'ordinaire, le « joueur de dés » est désigné par משחק בקוביא et n'est jamais placé dans la même catégorie que le « voleur » ; on le compare aux parieurs, etc. ; cf. *Synhedr.*, III, 6. Mais קוביוסטוס est le mot κυβιστητής « bateleur, filou », et on comprend alors qu'on le compare au גנב. Voir aussi Babli *Hullin*, 91 *b* : גנב אתה או קוביוסטוס אתה, et *Bekhorot*, 5 : משה רבכם גנב או קוביוסטוס היה, où le sens de κυβιστητής, *filou* est applicable.

Dans *Baba Batra*, VIII, 1, M. Schwab compare פנסטה à φαντασμα. C'est plutôt le mot πανσυδι « de toutes ses forces, avec ardeur ».

FURST.

ARISTOTE DANS LE TALMUD

Dans un passage du commentaire d'Abulrabi (sur Ex., XIV, 6) donné par M. Perles (*Revue*, t. XXI, p. 250, lig. 7) est citée, sans renvoi à la source, une tradition d'après laquelle R. Gamliel aurait dit : « Allons saluer Aristote, notre collègue » לכו ונקבל פני אריסטוטליס חברנו. M. Perles fait suivre d'un point d'exclamation le nom du philosophe grec, qu'on s'étonne de rencontrer dans une pareille citation et dans la bouche du patriarche Gamliel.

A mon avis, voici l'origine de cette étrange phrase relative au célèbre Stagirite, dont le nom n'est devenu populaire parmi les Juifs que longtemps après la clôture du Talmud. Le texte cité par Abulrabi se trouve dans le traité *Derech Ereç*, ch. v, où il est dit que les Tannaïtes qui s'étaient rendus à Rome voulaient rendre visite au « philosophe » de cette ville avec qui ils étaient liés d'amitié. C'est Josua b. Hananya qui dit à Gamliel : רצונך שנקבל פני פילוסופוס חברנו « Veux-tu que nous saluions le philosophe, notre ami ? » Comme, pour les Juifs du moyen âge, le philosophe par excellence était Aristote, Abulrabi, ou déjà le texte qu'il utilisait, a pu facilement remplacer פילוסופוס par אריסטוטליס [1].

[1] En tout cas, il faut avant אמר ר' גמליאל, mettre וכן אמרו.

En passant, je rappellerai que dans ces derniers temps, on a voulu remplacer le mot פילוסופוס dans notre passage par un nom propre; M. N. Brüll, qui vient si prématurément d'être enlevé à la science juive, a soutenu, dans un de ses premiers *Jahrbuch*, cette thèse originale, sinon plausible, que primitivement, au lieu de פילוסופוס, il y avait פלויוס יוספוס Flavius Joseph, qui, en effet, était encore en vie à l'époque de l'arrivée des Tannaïtes à Rome (vers 95).

W. Bacher.

ENCORE UN MOT SUR SAMUEL BEN NISSIM

Dans mon étude sur le commentaire de R. Samuel ben Nissim (*Revue*, t. XXI, p. 118), j'ai admis, sans autre vérification, l'opinion du savant éditeur de cet ouvrage, M. Salomon Buber. D'après cette opinion, l'auteur de ce commentaire sur Job, qui, dans l'unique ms. qui a servi à cette édition (n° 128 de la Bodl.), porte l'épithète inexpliquée de מסנות, serait le même que le Samuel ben Nissim qui a vécu à Alep au commencement du XIIIe siècle, au rapport de Alharizi, l'auteur du *Tahkemoni*. Cette identification a été combattue avec des argumeuts importants par M. Neubauer, dans *Jewish Quaterly Review*, II, p. 526. M. Neubauer appelle d'abord l'attention sur ce fait qu'un ms. du Vatican (n° 361) a été copié en 5102 (1342 [1]) par le médecin David ben Eliya pour R. Isaac ben R. Nissim, médecin également, qui porte le surnom de מסנות. Cet Isaac b. Nissim מסנות qui, d'après une notice de ce ms., vivait à Palerme, serait, à en croire M. Neubauer, le frère de notre R. Samuel b. Nissim, l'auteur du commentaire sur Job. Ce qui confirme, semble-t-il, cette hypothèse, c'est que, également dans un ms. du Vatican (n° 97) qui, exactement comme son commentaire sur Job, est intitulé *Midrasch*, et est un commentaire de Daniel, Ezra et Chroniques, notre Samuel ben Nissim est appelé צקילי, c'est-à-dire originaire de Sicile. Mais

[1] M. Neubauer a écrit, par simple *lapsus*, 5102 = 1442, ce qui l'a conduit à placer Isaac ben Nissim au XVe siècle (fifteenth century). Naturellement il faut lire : XIVe siècle. Une autre partie du ms. a été signalée aussi par Zunz, *Zur Gesch.*, p. 516, comme ayant été écrite en 1342.

on ajoute במדינת טוליטלה, ce qui indique qu'il se serait établi à Tolède.

Si les conclusions de M. Neubauer étaient adoptées, il en résulterait que l'auteur du commentaire sur Job מעין גנים aurait vécu dans la première partie du XIVe siècle à Tolède et ne saurait être le même que Samuel b. Nissim d'Alep, qui vivait au temps de Alharizi un siècle auparavant. Je n'hésite pas à déclarer que les raisons de M. Neubauer ont ébranlé l'opinion que j'avais sur l'identité de deux Samuel b. Nissim. Il est vrai que l'analyse que j'ai faite du commentaire sur Job n'a fourni aucun indice qui soit contraire à la rédaction de cet ouvrage au XIIIe siècle, et qu'au contraire, les fréquents rapprochements que fait l'auteur avec l'arabe se comprennent mieux dans un ouvrage écrit à Alep, que dans un ouvrage écrit au XIVe siècle à Tolède, ville qui depuis longtemps n'appartenait plus aux Arabes, et par un Sicilien de naissance. Mais pour concilier l'identité des deux Samuel ben Nissim avec les données produites par M. Neubauer, il faudrait admettre que le Samuel b. Nissim d'Alep portait déjà le surnom de מסנות, tout en portant aussi celui de אלברקולי, comme le montre aussi M. Neubauer. Ou bien il faudrait supposer que la notice de l'unique ms. du commentaire sur Job qui donne à l'auteur le surnom de מסנות est fautive et n'est due qu'à l'erreur d'un copiste ; et du même coup il faudrait renoncer à voir dans le commentaire sur Daniel, Ezra et les Chroniques l'œuvre du même auteur que celui du commentaire sur Job.

Ces deux hypothèses sont peu vraisemblables, et la supposition de M. Neubauer, qui conclut à l'existence de deux Samuel b. Nissim différents, a pour elle d'être plus naturelle.

S'il en est ainsi, et si Samuel b. Nissim le jeune est un frère d'Isaac b. Nissim, il en résulte que le commentaire édité par M. Buber est plus jeune d'une centaine d'années et qu'il a vu le jour, non en Syrie, mais en Espagne. Plusieurs des conclusions de mon étude sont donc à rejeter et ma caractéristique de cet ouvrage ne doit plus être considérée que comme une contribution à l'étude de l'exégèse biblique au XIVe siècle en Espagne.

W. Bacher.

LE BAISEMENT DES MAINS DANS LE ZOHAR

Dans l'Écriture Sainte il n'est fait aucune mention du baiser sur la main comme signe de vénération et d'hommage, les mots de Job, XXXI, 27, ne signifiant pas baisement des mains, mais l'action de porter la main à la bouche comme signe d'adoration idolâtrique. De l'époque biblique on ne peut citer qu'un passage de Sirach, chap. XXIX, v. 5, où ceux qui reçoivent un don baisent la main du donateur. Dans la littérature du Talmud et du Midrasch, je ne connais pas de récit où il soit question d'un baisement de main. R. Akiba mentionne comme une chose rare et admirable que les Mèdes ne baisent que la main (אין נושקין אלא על גב יד, Berachot, 8*b*). D'après une autre tradition, c'était R. Siméon b. Gamliel qui rapportait cela des Orientaux en général, les en louant (בני המזרח, Gen. rabba, ch. LXXIV, commencement du chap.) Il semble que les Palestiniens considéraient le baisement des mains comme une chose tout à fait inusitée. Aussi le lecteur du Zohar éprouve-t-il une impression singulière en voyant les prétendus héros des divers récits qui forment le cadre des dissertations exégétiques et autres, présentés généralement comme des sages palestiniens se rattachant à Simon b. Yohaï, montrer continuellement leur vénération et leur attachement par des baisements de main. Nous nous bornerons à citer particulièrement quelques passages : d'après une relation du maître (R. Simon b. Yohaï), R. Éléazar (son fils), R. Abba (son principal disciple d'après le Zohar) et tous leurs condisciples vinrent lui baiser les mains (I, 83 *b*). Dans une circonstance analogue tous se levèrent, lui baisèrent les mains et dirent : Loué soit Dieu qui nous a amenés ici et nous a permis d'entendre ces paroles (I, 250 *b*). Une fois, R. Yosè baisa les mains de son maître dans le ravissement que lui avait causé une pensée exprimée par lui (II, 21 *b*) ; de même R. Éléazar (II, 62 *a*; *ib.*, 68 *a*; III, 65 *b*; *ib.*, 73 *b*). Dans des circonstances analogues, R. Jehuda et R. Hizkiyya (II, 87 *a* ; III, 31 *a*) baisèrent aussi les mains du maître. A la fin du *Idra Zûta*, III, 290 *b*, R. Abba raconte, d'une façon très émouvante, les derniers moments de R. Simon b. Yohaï. « Quand l'âme du maître fut envolée, R. Éléazar se leva, prit ses mains et les baisa, et moi je baisai la poussière à ses pieds. » — Je ne crois pas me tromper en admettant que ces fréquents

baisements de main dans le Zohar font partie des traits qui ont passé dans ce livre sous l'influence des mœurs de l'époque de sa composition (XIIIe siècle). Parmi ces traits, il faut ranger aussi, comme l'a remarqué Stern dans son analyse du Zohar, *Ben Chananja*, IV, 387. les nombreuses descriptions des luttes spirituelles ou discussions entre les sages pour lesquelles on se sert d'expressions empruntées au cercle d'idées des duels de chevalerie. Enfin, mentionnons un trait que nous trouvons ajouté à l'histoire d'Abraham et de Sara qui semble emprunté à un roman de chevalerie et d'amour du moyen âge. Lorsque Sara fut amenée dans le palais de Pharaon (Gen., XII, 15), il donna ordre à des artistes de peindre son image sur le mur de sa chambre à coucher, au-dessus de son lit ; ensuite il n'eut de repos que son image fût aussi reproduite peinte sur bois. Ce portrait de Sara, peint sur un panneau de bois, existait encore à l'époque de Moïse et faisait les délices des rois d'Égypte (II, 30 *a*).

Budapest, novembre 1890.

W. Bacher.

BIBLIOGRAPHIE

Die mandaïsche Religion, *ihre Entwickelung und geschichtliche Bedeutung, erforscht, dargestellt und beleuchtet von* Dr. A.-J.-H. Wilhelm Brandt, Pfarrer der niederl. Reform. Kirche. Leipzig, J.-C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1889.

Ce titre, quelque peu sensationnel, ne doit heureusement pas être jugé comme tant d'autres qui, d'ordinaire, sont loin de tenir ce qu'ils promettent. Dans le cas présent, il exprime la pure vérité. C'est même la seule expression par laquelle la personnalité de l'auteur manifeste sa satisfaction d'avoir mené à bien la tâche difficile qu'il avait entreprise. Le corps de l'ouvrage ne contient que des recherches impersonnelles et du meilleur aloi. Le savant auteur se place, en effet, à un point de vue très différent de celui de ses devanciers, trop peu nombreux, d'ailleurs. Ceux-ci se contentaient de systématiser les quelques notions péniblement obtenues par des textes imparfaitement compris, ou bien s'efforçaient de s'instruire auprès des personnes nées dans la religion mandéenne, sans se soucier des anciens textes religieux de la secte. M. Brandt se fraie, au contraire, une route plus sûre et plus directe, il s'adresse aux textes originaux seuls, qu'il maîtrise tout d'abord, grâce à une étude persévérante et à des comparaisons laborieuses, et c'est à ces textes originaux, qui n'ont plus de secret pour lui, qu'il puise, comme à une source vive et intarissable, la connaissance authentique de cette religion bizarre, qui semblait impénétrable jusqu'à ce jour. Les paroles du titre ci-dessus sont littéralement vraies. Le livre de M. Brandt envisage la religion mandéenne non seulement dans ses principes constitutifs, mais aussi dans son développement successif et dans son importance historique, et rien que sur le fond des textes accrédités, interprétés, classés et commentés de la manière à la fois la plus simple et la plus lumineuse. L'œuvre du linguiste expérimenté s'adjoint celle du critique sévère et judicieux, et toutes deux produisent un traité méthodique où chaque chose est à sa place et dont l'ensemble nous attire par la nouveauté du sujet, en même temps que par la lucidité de l'exposition.

L'importance de l'ouvrage se fait déjà remarquer si on jette un regard sur sa division extérieure. Il s'ouvre par deux notes préliminaires ; l'une, très brève, sur la langue mandéenne et sur la méthode de transcription (p. 1-2); l'autre, plus longue et constituant l'introduction, se compose de onze paragraphes et donne un tableau succinct des recherches faites avant lui dans le domaine de la religion mandéenne à partir de *Ignatius a Jesu*, jusqu'à Norberg et, dans les derniers temps, par Petermann et Siouffi. Puis vient une liste de textes mandéens publiés, des observations sur la Grammaire, restée unique jusqu'à ce jour, de M. Nöldeke, sur les tentatives d'interprétation des textes, soit indépendamment, soit à l'aide des Mandéens eux-mêmes, enfin une appréciation des essais de systématisation faits récemment par M. Kessler sur le système religieux des Mandéens (p. 3-21). Comme on le voit, l'auteur n'a rien épargné pour renseigner ses lecteurs sur l'état de la question.

I

Le corps de l'ouvrage est divisé en quatre chapitres, comportant chacun des subdivisions multiples et bien disposées d'après le tableau suivant.

Le premier chapitre traite de la théologie mandéenne. Après la définition préliminaire de quelques expressions théologiques facilement intelligibles, malgré le sens particulier qu'elles ont reçu dans la métaphysique mandéenne, telles que, par exemple, *utra* « trésor » pour « ange », les expressions très ordinaires, comme *almaya* « mondes », *shekinata* « demeures », *piraya* « fruits », *tiraya* « portes », employées en parlant des êtres suprêmes, conservent une nuance obscure et peu satisfaisante. Les explications qu'en donnent les Mandéens de nos jours sont sujettes à caution. Parmi les êtres célestes, on rencontre *Nitufta* « goutte », *Nbat* « chose qui se produit », *Ayar* « air », et son composé *Ayar-Gufna* « air-cep de vigne » ; comment faut-il les comprendre ? Deux expressions théologiques, *Mana* et *Pira*, ont tout particulièrement provoqué des interprétations très diverses. L'auteur accepte pour *Mana* le sens de l'arabe *el-ma'nâ*, qui désigne chez les Noçaïris l'être adorable de la divinité. Pour *Pirâ*, il admet le sens de « fruit », sans en fixer la nature précise.

La théologie mandéenne comprend, en premier lieu, une triple théogonie représentant trois systèmes successifs de spéculations métaphysiques sur l'origine des êtres suprêmes. Tous se trouvent dans le sixième traité du *Genza* droit.

a) Le grand Mânâ habite dans le Pîrâ, le Pîrâ dans le grand Ayar de la vie, lequel est dans l'intérieur du Jourdain à l'eau blanche. Du *Mânâ* et du *Pîrâ* se produisirent d'autres Mânâs et d'autres Pîrâs infinis et d'une splendeur ineffable, ainsi que des Shekinâtâ (de-

meures) sans nombre. Le grand Jourdain, dont les eaux répandent une odeur agréable, est entouré de plantes joyeuses et produit également d'autres Jourdains, infinis et innombrables.

b) Le Pîrâ fut dans le Pirâ, l'Ayar dans l'Ayar à la grande splendeur (Yôrâ), dont l'éclat produisit Hayê « la vie », qui se répandit dans le pays de l'Ayar, sa demeure. Hayê se leva, sous l'image du Mânâ rabâ, et fit une demande. Aussitôt se produisit l'Utra Mkaimâ (le démiurge), dit le second Hayê, ainsi que d'autres. Le Jourdain, issu de Hayê, se déversa dans le monde de la lumière, pour servir de demeure à Hayê. Hayê II évoqua des Utras, érigea des shekînâtâ et produisit un Jourdain, où s'établirent des Utras. Trois d'entre eux proposèrent à leur père de leur donner de sa lumière, afin qu'ils pussent créer le monde au milieu des courants d'eau. Après avoir donné satisfaction à Hayê, Mânâ rabâ se leva dans toute sa splendeur, produisit les génies Kbar kawâ, Nebat, Iawar bar Iôfin, Iôfafin et Sâm, le cep de toute vie. Cet acte amène la chute de plusieurs Utras, sans que nous sachions pourquoi. Le texte du *Genza* a ici des lacunes.

Après avoir adoré le grand Hayê et contemplé le monde des ténèbres, Manda d'Hayê (« *Gnosis* de la vie » = Hayê II) reçoit, sur sa demande, les renseignements suivants, sur l'origine de ce monde du mal et de ses habitants :

c) A l'origine, Pirâ fut dans Pîrâ ; alors fut le grand roi de lumière. De celui-ci sortit Ayar ziwâ rabâ, duquel sortit le feu vivant, et de celui-ci la lumière. Le grand Jourdain fut dans Pîrâ ; il produisit l'eau vivante, dont je suis issu, moi Hayê ; là-dessus furent produits tous les Utras. Les ténèbres et leurs puissances sont postérieures au monde de la lumière et sont destinées à disparaître. C'est tout ce qu'il en est dit dans ce passage.

D'autres théogonies rapportent, au lieu de Pîrâ rabâ et d'Ayar ziwâ, des entités divines tout à fait différentes : Mânâ et Dmuta (son image), la grande Nituftâ (goutte), Mandâ d'Hayê, à côté de son fils Hibil (Abel) ziwâ, ou un fils nommé Rabyâ T'alyâ Lehdaya (jeune enfant unique) ; ailleurs figure, comme divinité suprême, Nbat', à côté d'autres désignations pour les autres puissances. L'auteur y voit, avec raison, un amalgame de plusieurs spéculations primitivement différentes, dont la plus ancienne semble être le système *a* (p. 22-34).

I. *La création du monde.* A ce sujet, les écrits du *Genza* diffèrent également les uns des autres. Voici ce qu'en dit le sixième traité. Manda d'Hayê, pourvu d'un vêtement et portant le bâton, la couronne et la ceinture, descend aux enfers, afin de dompter les puissances rebelles des ténèbres, Ruhâ-qadishtâ (saint esprit), surnommée kadabtâ « la trompeuse », génie femelle, et Ur (lumière ?), surnommé *malik hshoka* « roi des ténèbres ». Le couple infernal est enchaîné. Sur l'ordre de Hayê, Manda d'Hayê et ses enfants descendent au lieu obscur et produisent *Ptahil utra*, nommé ailleurs *Gabriel* ; son adver-

saire, qui le trompe, s'appelle *Bhaq* (taie). Ptahil ne réussit pas du premier coup à condenser les eaux troubles en terre solide, et cette circonstance encourage *Ruhâ* à tenter de s'emparer du gouvernement sur la surface des eaux noires. En s'unissant trois fois, le couple engendre successivement 7, 12 et 5 fils, dont la figure mécontente Ruhâ. Ptahil, après avoir étendu le firmament, accepte le concours des enfants de Ruhâ et perd le gouvernement de la *Maison* (*baïta*), c'est-à-dire du monde créé, entre les mains des génies tombés (*Naplê*). Le reste du récit ne concorde plus avec ce qui précède.

Voici de quelle façon le *Genza* raconte la création du premier homme. Les Sept, d'accord avec Ptahil, créent le corps d'Adam, mais ne peuvent pas le maintenir debout. Pour obtenir l'esprit apte à le vivifier, Ptahil reçoit de son père Hayê le grand Mânâ qui éclaire tout, tandis que Hayê produit les auxiliaires Hibil, Shitil et Anosh, qui, ayant charge des âmes, sont invités à jeter l'âme dans le corps d'Adam, sans initier Ptahil à cette opération. *Adakas-Mânâ* lui insuffle l'âme. Puis, Hayê charge Mandâ d'Hayê de faire entendre à l'âme « une voix merveilleuse », c'est-à-dire de lui annoncer la vraie religion. Pendant que Ruhâ et les Sept désirent corrompre Adam, Manda d'Hayê et ses trois fils, Hibil, Shitil et Anosh, lui donnent Hawâ pour épouse et célèbrent sa noce. Les Sept reviennent alors et apportent au couple humain des vêtements, de l'or, du pain, du vin et des fruits. Les autres démons leur donnent divers autres objets de luxe qui peuvent les entraîner au péché, dont les bons génies cherchent à les préserver. Une allusion à la chute du premier homme se trouve dans un passage unique. La généalogie des premiers hommes est corrompue dans le *Genza*, et l'on voit y figurer pêle-mêle des noms très bizarres. Ruhâ et ses fils délibèrent sur le mont Carmel pour tuer l'homme étranger (Manda d'Hayê, sous forme humaine) et pour attirer à eux le genre humain. Par leur magie, ils introduisent toute sorte de corruption dans la création, dans les fruits, dans l'or, dans le vin, dans l'eau, etc., et ébranlent le ciel et la terre. Adam, qui s'éveille épouvanté de son sommeil, est tranquillisé par Manda d'Hayê, apparu dans son vêtement de feu vivant.

D'autres passages parlent d'un Adam, fils d'Adam, qu'égarent Ruhâ et ses Sept; fait qui nécessite l'apparition nouvelle de Manda d'Hayê, qui se transporte au milieu des génies malfaisants et les punit. Ceux-ci n'en conservent pas moins leur funeste influence. Le rédacteur leur attribue la fondation des fausses religions. Selon lui, les signes zodiacaux (malwashê) gouvernent successivement les âges du monde et produisent chacun une catégorie d'êtres nuisibles : bêtes féroces, serpents venimeux, diverses passions. En conclusion, Manda d'Hayê et les Utras exhortent Adam et ses descendants à persister dans la piété.

M. Brandt ne voit dans cette riche mythologie céleste aucune trace de monothéisme. Ni *Mânâ rabâ*, ni le premier Hayê ne sont le dieu unique et particulier des Mandéens. Les livres religieux recomman-

dent d'adorer plusieurs êtres suprêmes; le nom *alahâ* « dieu », à l'exception de traités fort modernes, désigne toujours les faux dieux des infidèles, et non point le dieu vrai des Mandéens (p. 34-49).

II. *La doctrine du roi de lumière.* En opposition avec le polythéisme précédent, on distingue un certain nombre de traités qui, à la place des entités suprêmes mentionnées plus haut, reconnaissent la personnalité désignée par l'épithète *Malka rabâ d'nhôrâ* « grand roi de lumière ». Les noms propres sont rares dans ces textes; même *Manda d'Hayê*, éponyme de la communauté mandéenne, est remplacé par diverses épithètes, comme *Messager pur*, Messager premier, etc.; Dieu est désigné par *Mârâ* « seigneur ». Le terme *hayê* « vie » a le plus souvent un sens impersonnel et figure dans les compositions comme « maison de la vie », « chemin de la vie », et des locutions semblables. Cette doctrine du mandéisme connaît évidemment les anciennes entités mythologiques, mais, peu favorable au système, elle s'en sert seulement dans le but d'orner le monde de la lumière, et comme de simples figures.

La description du monde de la lumière et du monde des ténèbres concorde avec celle qu'en font les écrits des trois religions monothéistes. Le dieu unique est bon, clément, puissant, il habite dans un palais de diamant. Il n'a ni père, ni frère aîné, ni frère cadet, ni [fils], on ne fait pas de sacrifices en sa présence; il est éternel. Les anges éclatants sont heureux, sans souffrances, sans vieillesse, sans querelles et sans péché. Ils habitent un paradis abondant en arbres fruitiers, éternellement fleurissants. Les mers sont calmes; les jourdains coulent des eaux plus blanches que le lait, répandant une odeur exquise, et les Utras et les Rois qui en boivent ne voient jamais la mort. Le monde des ténèbres touche les eaux noires; il est habité par des multitudes innombrables de démons, vilains, sombres, puants, cruels, trompeurs. Le roi des ténèbres est le plus laid d'entre eux, il a une tête de lion, un corps de serpent et des griffes d'aigle. Il est pourvu d'un membre viril et d'un membre femelle. Sa figure est laide, son corps est puant, sa forme est tordue, l'épaisseur de ses lèvres est de 144,000 farsanges. Le fer bout dans son haleine, et la vague est consumée par sa respiration. Quand il lève les yeux, les montagnes sont ébranlées, et les plaines sont agitées par le murmure de ses lèvres. Ce roi des ténèbres cherche à conquérir le monde de la lumière, mais à la frontière de son royaume, il ne trouve pas d'issue, ni de chemin conduisant au monde céleste. Il pousse alors un cri de rage si formidable que l'exalté roi de la lumière est obligé d'insister sur l'impuissance du daïwa.

La doctrine du roi de lumière attribue la création du monde à Hibil-Ziwâ, surnommé *Gabriel shlîhâ* (Gabriel le messager); toute la nature, ainsi que les animaux, doit être soumise à Adam et à sa postérité. Les anges de feu sont aussi tenus de se soumettre à lui et de lui obéir en tout ce qu'il leur dit. La plupart des anges se soumirent,

adorèrent Adam et ne changèrent rien à ses ordres. La discorde vint d'un seul ange, malfaisant, source de toute méchanceté, qui se détourna de l'ordre de son seigneur et fut attaché à une chaîne. Ce récit se trouve en substance dans deux relations, quelque peu variées, mais incomplètes. Le monothéisme est le trait caractéristique de ce récit. Les habitants du monde lumineux sont dépourvus de relations réciproques, et, partant, n'ont pas d'histoire. Ils vivent en harmonie les uns avec les autres, sous l'ordre inflexible d'un être unique et suprême.

Les écrits qui enseignent ce nouveau système présentent, au fond, une religion nouvelle en flagrante contradiction avec la conscience polythéiste de l'ancien système. Malgré cela, les deux Ecritures figurent non seulement côte à côte dans le *Genza*, sans qu'on ait jamais cherché à les concilier l'une avec l'autre, mais les scribes ignares ont plutôt mêlé ensemble des morceaux de toute provenance, changé les noms des entités mythologiques et confondu les récits. Les Mandéens n'ont pas étudié scientifiquement leurs livres religieux, de sorte que les contradictions les plus frappantes ont pu passer sans être remarquées.

En ce qui concerne l'époque où la doctrine du roi de la lumière a pu se développer au détriment de l'ancien système polythéiste, M. Brandt, arguant de la connaissance que la nouvelle doctrine possède de l'histoire évangélique, la place entre 300 et 600 de l'ère chrétienne. Par cela même, l'ancienne théogonie mandéenne serait antérieure à 300 (p. 39-59).

Le second chapitre est intitulé : *Cosmologie et anthropologie.* Le Genza gauche (17, 2), prophétisant la destruction de tous les peuples de la terre, mentionne ensemble Babel, Burçip (?), la maison des Perses, des Romains, des Sind, des Indiens, des *Simrayê* et des *Turayê* (Samaritains et Tyriens) et la montagne de fer (les Chalybes pontiques). La terre consiste en une masse condensée de l'eau noire, a une étendue de 12,000 farsanges, c'est-à-dire de 9,000 milles géographiques et est placée sur le ventre ou sur la tête du monstre Ur. Une terre des bienheureux, nommée *Mshunê Kushtâ*, est située vers le nord, d'après les uns, plane sur les nuages d'après les autres. Au-dessus de la terre est tendu le firmament ; dans l'intervalle entre le ciel et la terre s'élèvent en forme d'étages plusieurs postes de garde (*Matartâ*) qui servent d'étapes à l'âme qui veut monter au ciel. Ce sont des stations pénitentiaires, des purgatoires. Les planètes sont les enfants de la démoniaque Ruhâ et ont leur origine dans le feu dévorant. Quant aux êtres du monde supérieur, il en a déjà été question plus haut. Le grand Jourdain et les jourdains qui en dérivent figurent dans tous les systèmes, mais la doctrine du roi de la lumière ne leur assigne plus une importance particulière. Dans certains textes, il est parlé de la vigne comme d'un arbre de la vie. Le monde inférieur a aussi ses Jourdains, les mauvais Naçoréens (Mandéens) cuisent dans les chaudières bouillantes et brûlent dans le feu flambant. Le monde

destiné à servir d'habitation agréable à l'homme, a été corrompu par les machinations de Ruhâ et de ses acolytes. Le dualisme absolu du bien et du mal est absent des livres mandéens.

Les eaux de la terre étaient primitivement amères, mais Hibil-Ziwâ les rendit douces en y laissant entrer, au moyen d'un canal secret, une quantité de l'eau de la vie. Le génie susnommé fit creuser quatre grands fleuves : Prash-Ziwâ (l'Euphrate), Daglat-Ziwâ (le Tigre), Hashtarkan et Sharang-Ziwâ. Le baptême dans l'eau courante établit un lien entre le monde inférieur et le monde supérieur, et procure le pardon des péchés. Les Mandéens appellent tous les fleuves Jourdains. Les fleuves ont leurs sources dans le haut nord. La Tibil (le continent) tout entière est entourée par l'océan, sauf la partie du nord, de sorte que personne ne peut arrêter l'eau de la vie venant du lieu de la lumière. Le roi de la lumière trône dans le haut nord; de là viennent la lumière des astres, l'air et tout ce qui est bon, et « tous les mondes attestent que l'eau vivante vient de dessous le trône de Dieu ». Les eaux de l'océan du sud sont noires et très chaudes, étant plus près des mondes ténébreux. En priant, les Mandéens ont la face tournée vers le nord.

Le temple a sa porte sur le côté sud, afin que ceux qui y entrent aient le visage tourné vers le nord. Les morts sont aussi enterrés ayant les pieds du côté nord, afin qu'ils puissent regarder vers ce point cardinal, non à cause de l'étoile polaire, comme le pense Siouffi, p. 118 et 124, mais parce que la divinité y demeure. Ces usages doivent être très anciens, bien qu'on ne puisse les constater dans le Genza. Ce qui parle encore en faveur de la haute antiquité de la Kibla septentrionale chez les Mandéens, c'est la circonstance que, dans le culte du baptême, on doit se tourner du côté du fleuve, et les grands courants d'eau du pays des Mandéens viennent du nord.

De la description de l'océan austral il résulte que les Mandéens n'ont jamais navigué sur le golfe Persique. Si le haut nord était considéré par eux comme le siège de la divinité, c'est sans doute que leurs ancêtres avaient eu sous les yeux les contreforts montagneux qui s'élancent vers le ciel et en avaient transmis l'impression à leurs descendants. L'arrivée des ancêtres des Mandéens d'une contrée septentrionale, en côtoyant l'Euphrate, explique d'autant mieux leur prédilection pour l'eau courante. Celle-ci n'est pas seulement pour eux un élément découlant du sol sur lequel est posé le trône divin, mais aussi, surtout aux premiers temps de leur installation dans les basses terres, comme un messager de la mère-patrie. L'établissement des Mandéens sur le bas Euphrate doit, en tout cas, avoir eu lieu aux temps préhistoriques, puisque leur langue est celle qui a toujours été parlée dans la Babylonie inférieure.

L'âme de l'homme vient du monde de la lumière. Pendant la vie, elle est emprisonnée dans le corps et est soumise aux souffrances et au péché; la mort est pour elle une délivrance. La mort est personnifiée dans deux anges, *Çawriel* et *Qmamir Ziwâ*, qui portent le titre de

« sauveurs ». L'âme des pécheurs passe par les Matartâs, gouvernées par les fondateurs de fausses religions et par des génies de nature imparfaite, comme Ptahil et Abatur. La doctrine du roi de la lumière remplace les Matartâs par le *Gohonam* (Géhenne), ou le feu brûlant. Les pieux Naçoréens vont droit au ciel; les moins parfaits seront délivrés le dernier jour. L'idée de la résurrection ne s'accorde pas avec la doctrine mandéenne et ne se trouve que dans des textes postérieurs et sans autorité. Les cérémonies du deuil sont sévèrement défendues, parce qu'elles exposent les âmes des défunts aux attaques des démons, mais on doit prier pour les morts et célébrer à leur intention une cérémonie dite *Masaqtâ*, qui dure trois et quelquefois huit jours (p. 60-82).

Dans le 3e chapitre, l'auteur traite de la vie religieuse des Mandéens. Les pièces anciennes du Genza ne contiennent ni doctrines rituelles ni doctrines morales. Certains traits des relations font toutefois supposer que les institutions sacramentelles : le baptême, le *Kushta*, ou poignée de main fraternelle, et l'invocation du nom de Hayê, étaient toujours du nombre des rites religieux. Une sentence qui rappelle la règle chrétienne (?) : il est prescrit de proclamer et de louer le nom du grand Roi de la lumière, en se tenant debout, en étant assis, en allant, en venant, en mangeant, en buvant, en se reposant, en étant couché, et en s'occupant de toute sorte de travaux. La vie entière du Mandéen est consacrée aux pratiques religieuses.

Les principes moraux sont conformes au génie sémitique et suivent les commandements bibliques. Le mariage est de rigueur et l'esclavage entre Mandéens est aboli; les esclaves étrangers doivent être traités avec douceur. La foi est la base de toutes les vertus. Parmi les devoirs religieux figurent la défense de l'idolâtrie, de la sorcellerie, de la divination, et l'obligation d'assister dans le temple à la prière du dimanche. On doit être respectueux envers le prêtre et exhorter avec douceur les mécréants et les renégats. Les Mandéens ne cherchent pas à faire de prosélytes; les non Çabiens sont impurs. En dehors du dimanche, le Genza mentionne la fête du jour de l'an, durant lequel il est défendu de toucher à l'eau, sous peine de devenir le partage de Ruhâ, de Mshihâ et des Sept. D'autres fêtes sont actuellement en usage chez les Mandéens : la fête du retour de Hibil-Ziwâ des enfers, durée 5 jours (le 18 du 4e mois); la fête du baptême, aux 5 jours épagomènes; la fête du premier jour du 11e mois, dont le but n'est pas clair; la fête funéraire du premier jour du 5e mois, en commémoration des compagnons de Pharaon, noyés dans la mer Rouge. Les Mandéens s'habillent en blanc; leurs prêtres laissent pousser leurs cheveux et vont nu-pieds pendant le service divin. Ils doivent prier plusieurs fois par jour, mais le jeûne naturel est défendu. Les Ecritures mandéennes semblent permettre de manger toute sorte de viandes, mais l'usage actuel ordonne l'abstention de plusieurs espèces d'animaux. Toute nourriture ou

boisson préparée par des étrangers est impure ; même la denrée achetée au marché doit être nettoyée avec de l'eau. En général, les ablutions sont fréquemment mises en pratique.

En même temps que le sacrement fondamental du baptême, les livres saints des Mandéens ordonnent d'accomplir le rite du Pehtâ et du Mambuhâ ; le premier, comme l'hostie des Chrétiens, consiste en un petit pain mince sans levain ; dans le haut Pehtâ, réservé aux prêtres, on mêle encore le sang d'une colombe. Le second est un mélange de vin et d'eau ; c'est une cérémonie de communion. Elle est accompagnée des pratiques dites *Kushtâ* et *Laufâ*, qui consistent, à ce qu'il semble, l'une dans une poignée de main fraternelle, l'autre dans la déclaration de la part du prêtre que le baptisé appartient désormais à la communauté des fidèles.

Parmi les usages religieux, on observe chez les Mandéens un profond respect pour les noms mystérieux ou sacrés, l'exercice de la magie, de l'horoscopie et de la divination, malgré la défense formelle de leurs Ecritures. L'astrologie est aussi en honneur. Contrairement à ce que l'on croit communément, les Mandéens n'honorent point la croix et ne font pas de sacrifice. L'action de laisser couler quelques gouttes de sang sur le haut Pehtâ pourrait être le reste de sacrifices de jadis. La classe sacerdotale, anciennement peu graduée, comprend aujourd'hui un ordre hiérarchique très varié : ganzibra, ashganda, malfana et d'autres encore (p. 82-120).

Le quatrième chapitre nous montre le point de vue mandéen relativement à l'histoire du genre humain ramenée exclusivement à la marche et au développement de la révélation primordiale parmi les hommes.

Lorsque Ptahil eut perdu la domination du monde entre les mains de Ruhâ et de ses sept enfants, Adam et sa femme, destinés à être le partage du second Hayê, reçurent la révélation de la vraie religion. Entraînés au péché par les génies qui précèdent, ils obtinrent le pardon de Hayê, qui les confia à la garde des trois Utras, Hibil, Shitil et Anosh, qui portent ainsi le titre d'aides. Les démons complotent la perte de ces trois compagnons des hommes et provoquent trois catastrophes. La première fois, le monde périt par l'épée et la peste, et Hibil se transporte au ciel ; un couple seul, Ram et Rud, est sauvé. A la deuxième catastrophe le monde est détruit par le feu, et Manda d'Hayê enlève Shitil et le place à côté d'Hibil. Le couple sauvé est Shurbaï et Sharhabiel. En troisième lieu arrive la catastrophe du déluge. Le patriarche *Nu* reçoit des mauvais génies l'ordre de construire une arche avec les cèdres du Liban et les pins du mont Yatir et d'y faire entrer une paire de tous les êtres vivants. Manda d'Hayê vient au secours de son fils Anosh et finalement le retire du monde terrestre. Débarrassés du dernier protecteur céleste du genre humain, Ruhâ, les Sept et Mshihâ cherchent à corrompre les hommes par l'introduction de fausses religions, qui toutes prennent naissance chez les Juifs et dans la ville pécheresse d'Urashlam (Jérusalem).

Cette ville est fondée peu de temps après le déluge. Son nom *Urashlam* « Ur a parfait » porte le cachet de son origine éminemment démoniaque et impure. Ruhâ la fait construire par ses sept enfants, qui sont des génies planétaires, savoir *Shamish* (le soleil), surnommé Adonaï (seigneur), Qadôsh (saint) ou El (dieu), Sin (lune), le même que Çawriel, l'ange de la mort, qui est le père d'Israël, Nbu (Nébo-Mercure), souvent identifié avec Mshihâ, le Messie des Chrétiens, surnommé *Mshihâ dkadba* ou *M. dagola* (le faux Messie), Kiwân (Saturne), Bèl (Jupiter), Nirig (Nergal, Mars). Les habitants d'Urashlam sont le peuple des Juifs, dont le nom syriaque *Yahudâyâ* est malicieusement contourné en *Yahtaya*, pour faire allusion au verbe *htî* « pécher » et au nom *Yahtâ* « abortus » ; le comble du mépris atteint l'expression *Yahudâ yahtê wnipçê* « Judaei, abortus et excrementa ».

Abrahim (Abraham) et Mêshâ (Moïse) sont les prophètes de Ruhâ d'Kudshâ-Istrâ (Astarté-Vénus), Libat ou Amamit, qui personnifie la religion mosaïque. Shamish-Adonaï se choisit la nation des Juifs. Ceux-ci se circoncisent avec l'épée, se mouillent la figure de leur sang et s'en versent dans la bouche. Ils sont aussi adonnés au rite des sacrifices. Urashlam fleurit pendant mille ans et tombe en décadence pendant un même nombre d'années. Shlîmûn (Salomon), fils de David, occupe le trône de Jérusalem, et les démons eux-mêmes lui sont soumis, mais comme il s'est divinisé lui-même et a désobéi aux ordres de son seigneur, les démons et les daïwâs s'éloignent de lui, et le gouvernement lui est enlevé. Ici, la légende parsie de Yima et de sa chute est transportée sur le roi Salomon.

Suivent l'apparition de Mshihâ et l'apparition contraire d'Anôsh. La destruction de la ville est partout attribuée à Anôsh, mais un autre passage l'assigne à une apparition nouvelle. Les deux manifestations d'Anôsh n'ont donc pas été primitivement d'accord. Le transfert d'un épisode de l'histoire mandéenne à Jérusalem doit être plus récent que la conception de cette ville comme le berceau de toutes les fausses religions. On verra dans ce qui suit comment les Mandéens en sont venus à l'idée de faire de la métropole juive le théâtre de leur propre passé.

Jésus-Christ est présenté comme né à Jérusalem, au milieu des Juifs, lesquels se détournent de la parole de leur Seigneur, renient Mêshâ (Moïse), le prophète de Ruhâ, qui leur a apporté la loi, falsifient cette loi ainsi que les œuvres d'Abrahim, le prophète de Ruhâ sur le mont Sinaï. Cette accusation rappelle l'opinion des Pseudo-clémentines sur les auteurs prophétiques de l'Ancien-Testament, mais la haine que les Mandéens professent pour Ruhâ rend inadmissible tout rapport entre eux et la gnose judéo-chrétienne. La chose s'explique mieux en admettant qu'ils aient commencé par considérer les chrétiens comme de mauvais Juifs, c'est pourquoi on lit dans un passage : « les Daïwâs de Ruhâ se rendent auprès de Mshihâ ». Lorsque plus tard les Juifs protestèrent contre ce jugement, les Mandéens y

virent un démenti réciproque des deux sectes, et changèrent leur point de vue d'après la conception suivante. Lorsque Nbu-Mshihâ devint âgé, il entra dans la maison du peuple juif, apprit toute leur sagesse, contourna l'Oraïta (la Loi), en changea la doctrine (*shûta*) et tout le culte (*abîdâtâ*). Il séduisit plusieurs des enfants des Juifs et se fit de fervents partisans (*dahalê*, σεβόμενοι). Quand on combine les données du traité sur la ville de Jérusalem avec la désignation de « prophètes de Ruhâ », pour Abraham et Moïse, et le passage *R*, 46, 5, cité précédemment, on conclut avec certitude que *Ruhâ* personnifie le judaïsme, abstraction faite des innovations chrétiennes. Et, comme les cosmogonies ne font aucune allusion à Mshihâ, tandis que Ruhâ y est déjà tenue pour la mère d'Ur et des Sept, auxquels est dévolu un rôle considérable, on est amené à affirmer que les Mandéens avaient connu le judaïsme avant le christianisme, mais qu'ils avaient déjà pris position à l'égard du judaïsme, position haineusement hostile, avant que la nouvelle du Messie des chrétiens fût arrivée à leur connaissance. L'idée fondamentale relative à Ruhâ et à son rôle repose sur la Genèse, I, 2, qui parle de *Ruah Elôhîm*, qui plane sur les eaux ténébreuses. Le mot hébreu *tehôm* « abîme » a donné lieu, par suite d'un aramaïsme, aux *mê tahmê* « eaux troubles ». Pour expliquer la disposition hostile au judaïsme, M. Brandt rappelle, en premier lieu, les persécutions sanglantes qui atteignirent les Juifs en Babylonie, après la chute de deux condottieri juifs, Asinaï et Anilaï, qui, devenus satrapes, avaient rançonné le pays pendant plusieurs années (Josèphe, Ant. jud., XVIII, 9); en deuxième lieu, l'antique doctrine babylonienne portant que *Tiamat*, combattue par Marduk, régnait sur l'eau ténébreuse primordiale. Grâce à ces deux causes prises ensemble, on s'explique parfaitement combien il était alors facile pour les Mandéens d'exploiter le texte biblique et de faire de Ruhâ le représentant du judaïsme.

L'influence chrétienne se manifeste dans le premier passage du 9e traité du Genza, intitulé : « Renversement de toute la divinité de la maison », et qui a vu le jour vers le déclin de l'ancien Mandéisme, avant l'apparition de la doctrine du Roi de la lumière. La divinité de la maison se compose d'Alâhâ et des Régents du monde créé. La rédaction actuelle du passage dont il s'agit présente le récit suivant : Les fils des hommes avaient adoré Alâhâ jusqu'à ce que Mandâ d'Hayê apparut, plein d'éclat et de lumière, pour renverser toute la divinité de la Maison et dissoudre toutes les puissances du monde. Les justes éprouvés quittent aussitôt le trône chancelant de leur dieu et rendent hommage à Hayê. Les « maîtres de la maison » sollicitent d'abord le secours d'Alâhâ, et, comme il ne peut pas les satisfaire, ils s'indignent en disant : « Tu es maudit Alâhâ ». Pour se venger, Alâhâ descend des hauteurs, prend la forme d'anges, et ceux-ci se transforment en démons pour détourner les cœurs des enfants des hommes. Ils prennent place sur le cou des prêtres sacrifiants et célébrants, afin de se rassasier de leur chair et de s'enivrer de leur

sang. Leur parole est pleine de ruse et de fausseté. Ailleurs, il est supposé que les partisans de Hayê furent persécutés jusqu'à l'apparition de Mandâ d'Hayê. Les justes disent : « Nous avons connu la mort sur la Tibil (continent) depuis le jour où nous avons aimé la *Vie* (Hayê) et détesté la Mort. En toi, *Vie*, nous avons eu confiance, et à cause de ton nom, *Vie*, nous avons été persécutés sur la Tibil ». La Vie les console et leur donne sa lumière. Elle ajoute : « O vous qui portiez des haillons[1] et qui étiez persécutés et abandonnés sur la Tibil, je vous habille d'éclat et vos persécuteurs d'opprobre et de honte. » L'apparition de Mandâ d'Hayê sur le sol juif dans les splendeurs de la majesté messianique est célébrée par les paroles du Psaume CXIV, combinées avec d'autres extraits bibliques. Ces vues sont issues du gnosticisme et accommodées à l'esprit du Mandéisme. L'original a dû être rédigé en langue araméenne.

Jean-Baptiste est un phénomène tout nouveau dans l'horizon mandéen. Il appartient au dernier groupe du polythéisme. Ne pas confondre celui-ci avec les légendes contemporaines de l'islamisme dans lesquelles le nom de Jean n'est plus Iohannâ, mais *Yahyâ*. L'histoire de Jean est racontée brièvement ainsi qu'il suit :

Pendant quarante ans Jean baptise des myriades d'âmes dans le Jourdain. Vers la fin, apparaît Mandâ d'Hayê, qui lui demande le baptême. Jean cherche à le renvoyer à un autre jour, mais Mandâ d'Hayê abrège par un miracle les heures d'attente. Quand ce dernier entre dans l'eau, le fleuve déborde et se retire ensuite, par crainte. La lumière de Mandâ d'Hayê éclaire le Jourdain et les poissons, et les oiseaux entonnent ses louanges. Jean veut obtenir la révélation de tous les mystères, il meurt, et Mandâ d'Hayê le conduit au lieu de la lumière, où il adresse une prière en faveur de ceux qui reçoivent le baptême. Ce récit, emprunté au christianisme, a l'air de considérer Jean-Baptiste comme le fondateur de la religion mandéenne, bien que cela ne soit pas prononcé clairement dans le traité qui s'y rapporte et qui constitue une grande innovation.

Le contact avec le christianisme acheva la désorganisation de l'ancienne théorie mandéenne de la révélation primordiale, qui était déjà à son déclin par suite de l'introduction des éléments hétérogènes mentionnés plus haut. Cela se produisit à l'époque de la doctrine du Roi de la lumière et, tout d'abord, par les livres évangéliques écrits en syriaque. Les Mandéens acceptèrent pour eux le nom de *Naçorâyâ*, Nasoréens, et donnèrent à leur système la désignation de *Naçirûtâ* « Nasoréisme », qu'ils interprétèrent, non par « chrétiens », mais par « piété religieuse ». Dans leur culte, ils acceptèrent aussi, quoique plus tard, la célébration du dimanche comme fête hebdomadaire. Toutefois l'institution du Pehtâ et du Mambuhâ n'est pas venue du christianisme chez les sectaires du bas Euphrate. L'arrivée de missionnaires catholiques a provoqué chez ces derniers une haine

[1] *Mart'uût'a* = talmudique *semart'ut'* « chiffon, haillon ».

extrême contre le christianisme. Jésus-Christ est devenu une créature de Ruhâ, sous le sobriquet de « faux Messie » et de « prophète du mensonge et de la croix ». Le monachisme, les jeûnes, l'adoration des saints et des images, les prêches et les divisions hiérarchiques sont attaqués avec la dernière violence. Les sacrements chrétiens, notamment la communion, sont méchamment insultés et salis par des fables dégoûtantes, parmi lesquelles il est intéressant de trouver l'accusation absurde de pétrir les hosties avec le sang d'un enfant juif, accusation qui, comme on sait, est souvent lancée par les chrétiens contre les juifs, sous prétexte que ceux-ci ont besoin de sang chrétien pour leurs pains azymes.

Le courageux réformateur qui a créé la doctrine du Roi de la lumière a opposé à la manifestation de Jésus-Christ (*Ishu Mshîhâ*) celle de la seconde apparition de Mandâ d'Hayê sous la forme de Anosh-Utrâ. Le théâtre du drame est toujours Jérusalem, la ville des Juifs. Nous savons déjà que, pour cet auteur, Ruhâ, Adonaï et Mshihâ sont classés dans les sept planètes et que la fondation de Urashlam (Jérusalem), berceau de toutes les fausses religions, est mise sur le compte de Adonaï. Sion divise la matière mythico-historique en trois parties ; voici comment sont présentés les événements qui se sont passés dans la capitale juive pendant la dernière époque de son existence. Le sauveur des chrétiens, d'une nature ignée, descend du ciel sur un char à Jérusalem, où il change le baptême du Jourdain, altère les paroles de l'équité et lance dans le monde l'iniquité et la fraude. Il fait des miracles au milieu du feu, se donne les noms de *Ishû-mahyânâ* (Jésus sauveur) et d'Amuniel (Emanuel), et se proclame Alâhâ bar Alâhâ (Dieu fils de Dieu). Il va même jusqu'à se déclarer *Hibil-Ziwâ*, le génie sacré des Mandéens. C'est alors qu'apparaît Anosh-Utra, revêtu, non de feu, mais d'une sorte de nuage d'eau, sans chaleur et sans colère. Cela arrive durant les années de Paltus (Pilate), le roi du monde. Anôsh-Utra se manifeste par la puissance du sublime Roi de la lumière. Il guérit les malades, ressuscite les morts et convertit les Juifs au nom du Roi de la lumière. Trois cent soixante prophètes s'élèvent à Jérusalem et y souffrent le martyre pour la vraie foi. Anôsh-Utra monte et s'en va à Mshunê-Kushtâ ; les autres Utras se cachent aux yeux des hommes, Jérusalem est détruite et les Juifs exilés se dispersent dans toutes les villes. Puis vient la description de l'époque de Mahomet. Comme le baptême ne fait point partie de l'activité d'Anosh-Utra, il est visible que l'auteur de cette légende a voulu effacer le rôle de Jean-Baptiste de peur que son témoignage, favorable à Jésus, n'entraînât le Mandéisme dans l'orbite du christianisme, et, en agissant ainsi, il a risqué de voir disparaître les dernières traces de la doctrine ancienne concernant la révélation primordiale. D'autres traités racontent la descente d'Anôsh-Utra un peu différemment et lui font jouer le rôle de Jean-Baptiste. En voici un résumé très succinct :

Anôsh-Utra est descendu sur la terre (Arqâ-Tibil) peu de temps

après la création, à l'insu de Ruhâ, mais celle-ci, ayant découvert sa présence, en est excessivement alarmée. Elle appelle ses sept enfants et délibère avec eux pour s'emparer de la génération de l'homme étranger, c'est-à-dire de la race humaine conduite par Anôsh-Utra, déguisé par son vêtement de nuage. Un acte d'inceste et de sodomie met ces mauvais génies en état d'accomplir leur dessein, qui consiste à construire une ville dans laquelle personne ne doit mentionner le nom de Dieu. La recherche d'un bon emplacement n'est pas peu pénible. D'abord ils arrivent à Bethléhem, et Ruhâ ordonne d'y construire la ville, mais une voix, sortie du nuage d'Anôsh-Utra, leur annonce que 360 prophètes sortiront de la ville qu'ils veulent construire. Effrayés, Ruhâ et les siens quittent ce lieu et se rendent successivement à *Bêt-Mtalalê* et à *Krak Nçab mâtâ,* où la même scène se renouvelle. Harassés de fatigue, ils s'arrêtent à Urashlam (Jérusalem), malgré la voix fatale de l' « Homme inconnu » qui y prêche et fait des adeptes, grâce aux nombreuses guérisons qu'il pratique sur toute sorte de malades. Anôsh-Utra guérit, entre autres, et de la tête aux pieds, une femme du nom de Miryaï, la baptise dans le Jourdain et lui applique le signe pur. De la pieuse Miryaï naquirent *Yaqif* et les fils *Amin*, desquels sortirent 365 disciples dans la ville d'Urashlam. Les Juifs ayant tué ces disciples qui invoquaient le nom de la Vie, Anôsh-Utra reçoit de son père l'ordre écrit (ingirtâ) de détruire la ville, ce qu'il accomplit sous la forme d'un aigle blanc. Il rejette Namrus de son chemin et dévaste la cité impie. Il massacre les Juifs qui ont incessamment persécuté la génération de la Vie, ainsi que tous les oiseaux et tous les animaux, et procure la tranquillité à ses disciples.

Il est évident que la nuée d'Anôsh-Utra est empruntée à Daniel, VII, 14 et à Mathieu, XVII, 5. On est aussi tenté d'expliquer le nom *Mshunê Kushtâ* « enlevés de l'équité » (*Entrückte der Geradheit*) par le passage très séduisant *Thessaloniens*, IV, 17, mais ce rapprochement semble difficile, par cette raison que les âmes des pieux Mandéens morts ne peuplent pas Mshunê Kushtâ. On songe plutôt à une génération préadamique enlevée au monde d'ici-bas et destinée à repeupler la terre après les catastrophes des derniers jours, comme c'est le cas du jardin de Yima dans les idées du parsisme. Les trois passages du Genzâ qui contiennent cette croyance seraient ainsi plus récents que le livre des Rois, auquel elle est étrangère. Quant aux figures de *Yaqif* et des fils *Amin*, elles supposent un récit qui ne se rencontre pas dans le Genzâ. Du reste, le récit qui représente Anôsh-Utra comme ayant donné le baptême se trouve dans un passage unique, et comme, par suite de la répulsion qui anime les Mandéens contre l'idée de l'incarnation, Anôsh-Utra ne saurait être identifié avec Jean-Baptiste, on est obligé d'admettre que c'est une conception différente qui est venue se joindre aux autres, sans qu'on ait jamais cherché à les concilier.

L'hostilité de la religion mandéenne pour le christianisme est fon-

damentale et prouve que les Mandéens ne sont pas des chrétiens qui auraient abandonné leur ancienne foi. Ils attendent même le retour passager du faux Messie aux derniers jours. Son premier acte sera d'exterminer les Juifs. Puis, il soumettra tous les peuples de la terre à sa religion. Enfin, il viendra auprès des Mandéens pour les convertir par force, mais ceux-ci lui tendront leur cou pour avoir la tête tranchée et mériter ainsi la récompense réservée aux martyrs. Voyant cela, le faux Messie se retirera d'eux. La dernière catastrophe sera précédée par des phénomènes terrifiants, tremblement de terre, chute de neige, aridité, inondations, chute des étoiles du ciel, guerres destructives, etc. Enfin, Bêl occupera pendant 42 ans le trône de Ptahil, et le grand et vieux Lewiâtân, dont la lèvre atteint une épaisseur de 144,000 farsanges, ouvrira la bouche et engloutira Arqâ-Tibil, les sept avec leurs 2 rois et leurs 5 généraux, ainsi que les démons et les âmes coupables qui ont renié la première Vie. Lorsque le monstre fermera la bouche, une grande puanteur montera d'Arqâ-Tibil. Ensuite apparaîtront les Utrâs de la terre, de la lumière et toutes les âmes des hommes beaux qui ne doivent rien au tribunal et ne meurent pas de la seconde mort. Ces âmes demeureront dans la Vie.

Dans les écrits mandéens qui s'occupent de Jérusalem et du Messie, il est souvent question de persécutions sanglantes infligées aux fidèles, soit par les Juifs, soit par les chrétiens. La première affirmation s'explique simplement comme un emprunt aux sources gnostiques-chrétiennes. L'autre affirmation doit, au contraire, reposer sur des faits réels. L'église nestorienne, pendant le gouvernement des Sassanides, qui lui était favorable, a dû appuyer un peu trop ses efforts pour convertir les Mandéens. Des persécutions locales de la part des rois persans, qui se montraient si cruels envers les Manichéens, auraient pu être assignées aux chrétiens ; il est cependant remarquable que le livre des Rois fournit la liste de ces monarques sans y joindre ni bonne ni mauvaise note. Les Sassanides n'ont, d'ailleurs, persécuté que les sectes turbulentes : les chrétiens, à cause de leur attachement à l'empire romain, les Manichéens à cause du désordre introduit par eux dans la cour royale. Un trait significatif est toutefois que, d'après ces écrits, les rois arabes sont les premiers qui écorchent les hommes comme on écorche les gazelles et les onagres. Pendant les invasions réitérées des hordes arabes dans la Babylonie, les Mandéens ont certainement eu beaucoup à souffrir, mais la mention formelle de persécutions de la part des Arabes ne se rencontre que dans un fragment attaché au traité relatif aux fausses religions, et les méfaits sont attribués à *Abdalâ Arbâyâ*, le célèbre Abdallâh, oncle du premier calife abbasside, qui, dès 750, se fit une triste renommée par le massacre des Ommayades. Abdalâ a promis à ses fidèles le paradis, rempli de lumière, de choses exquises et de femmes désirables. Les Musulmans, qui viennent de la maison de Nirig-Mars, versent le sang des hommes, soumettent tous

les peuples de la terre et plusieurs de la génération de la Vie passent à eux, et renient et maudissent le nom de la Vie. Les conversions à l'islamisme étaient et sont encore très fréquentes chez les Mandéens. Pour pouvoir se maintenir, ceux-ci prirent d'abord le nom de *Çâbiûn* (*çubba*), donné dans le Coran à une secte croyant à un dieu unique et au jugement dernier et recommandée à la tolérance des Musulmans. Jean-Baptiste, sous la forme arabe de *Yahyâ*, fut donc accepté sans réticence. Ensuite, ils unifièrent leur antiquité avec celle du christianisme, mais toujours au détriment des Juifs, hostilité qui les poussa jusqu'à considérer les Egyptiens de Pharaon comme leurs propres ancêtres. Leur répugnance pour Jésus-Christ s'adoucit singulièrement, au point que, le cas échéant, ils purent se donner comme chrétiens (p. 121-166).

Le cinquième chapitre, intitulé « la conscience religieuse », trace une image d'ensemble de la religion mandéenne. Les noms *manda* et *Mandâyâ* rendent exactement les mots dérivés du grec « gnose » et « gnostique », mais les Mandéens actuels ne comprennent plus ces mots et expliquent *Mandâyâ* soit par « anciens (Siouffi) », soit par *man d'hayâ balaha* מאן דהיא באלהא « celui qui vit en Dieu » (Petermann). Le gnosticisme religieux enseigne la rédemption par le savoir, par l'illumination de l'esprit de la totalité produite par l'apparition du sauveur dans le monde cosmique et de l'esprit de l'individu par la célébration de mystères, comme le baptême ou la nourriture céleste (la communion), où l'instruction orale n'a que la valeur d'un moyen préparatoire et introductif. Le Mandéisme insiste souvent sur la nécessité de connaître les mystères (ראזיא) comme le moyen le plus efficace d'échapper aux puissances malfaisantes et de les vaincre. Cependant, comme d'après la doctrine du Mandéisme, l'âme, d'origine divine, n'est jamais tombée au pouvoir des puissances cosmiques et mauvaises, le mot « rédemption » n'y a pas le même sens que dans le gnosticisme, et, si le grand Roi de la lumière est qualifié פארקא דכולהון מהימנא « rédempteur de tous les croyants », il ne faut pas y chercher une signification transcendante dans la direction de la rédemption chrétienne. La science qui mène au salut (מאדא) ne consiste pas dans l'observance de mystères, mais dans la connaissance des commandements de cette religion. L'ancienne littérature qui raconte l'apparition de Mandâ d'Hayê à Urashlam et l'activité de Johannâ ne prétend pas à une autorité surhumaine; cette tendance se manifeste seulement dans les écrits plus récents. La religion mandéenne veut être une révélation dans le même sens que la religion juive et, en partie, la religion chrétienne (wie die jüdische oder christliche auch). Les noms qu'elle attribue au médiateur de la révélation : *malalâ* d'Hayê — Λόγος τῆς ζωῆς, *albushân* « notre vêtement », *malalân* « notre parler » (Unsere Rede) sont beaucoup plus convenables que *Mandâ d'Hayê*, qui ne fait qu'annoncer la volonté de Dieu. L'expression par laquelle Anôsh se désigne lui-même est caractéristique : Je suis la parole, fils de la parole, et suis venu ici au

nom de Yawar-Ziwâ (מימרא בר מימרא דעל שומא דיאואר לדאכא אתית).

La foi et les bonnes œuvres sont les points principaux de la religion mandéenne. La foi concerne l'excellence des idéaux et des constitutions du Mandéisme. Un passage recommande de croire « que la vie est plus ancienne que la mort, la lumière plus ancienne que les ténèbres, le bon plus beau que le mauvais, le doux plus agréable que l'amer, le jour plus ancien que la nuit, le dimanche plus ancien que le sabbat, le naçoréisme plus ancien que le judaïsme, le supérieur plus ancien que l'inférieur, le Jourdain des eaux vivantes plus ancien que les eaux troubles du lieu des ténèbres. Quant aux bonnes œuvres, pour leur conserver toute la valeur à laquelle elles ont droit, il faut qu'elles soient accomplies au nom de l'idéal mandéen, car la conviction de la vérité de leur religion est vivante chez ces sectaires. Les œuvres des fidèles sont pesées dans la balance par Abitur, et le jugement suprême appartient au Roi de la lumière, d'après les écrits qui enseignent cette doctrine ; à Mandâ d'Hayê, d'après les autres écrits. Les apostats invoquent en vain la miséricorde de Mandâ d'Hayê, celui-ci les repousse et leur dit de rester dans le paradis de Ruhâ et de Mshihâ qu'ils ont choisi eux-mêmes.

La conscience religieuse de ces fidèles est d'un caractère purement légal et garantie par l'espérance des récompenses et les menaces des peines d'outre-tombe. La croyance en la culpabilité de tous les hommes, même des meilleurs et des plus pieux, est profondément enracinée dans l'esprit de la race sémitique. Les psaumes assyriens manifestent cette conviction avec autant d'intensité que les psaumes hébreux. Parmi les rites, le baptême de chaque dimanche est devenu une observance légale. De même que la synagogue juive considère la Tora comme une chaîne de 248 commandements et de 365 défenses, de même la doctrine des Mandéens actuels consiste en 180 commandements et en 4 qui sont particuliers aux prêtres. Il paraît y exister une confession sacerdotale. En se repentant, le pécheur reçoit trois fois l'absolution, qui lui assure la rémission des peines des *Matartâ*. Après la troisième fois, ce n'est que la pratique de certaines bonnes œuvres, comme l'aumône, le rachat des captifs, l'action de faire copier à ses frais les livres saints, qui peuvent faire disparaître la transgression. Le Mandéïsme n'a jamais dépassé l'état de la légalité et n'a jamais soupçonné ni l'élévation par la grâce, ni la communion établie, une fois pour toutes, avec l'initiateur de la loi. Le gnosticisme n'y a pénétré que très imparfaitement, et du christianisme il n'y est resté par hasard que quelques figures et quelques idées. Le respect de la tradition en fait de mœurs et de culte est pour les Mandéens le faîte culminant de la piété ; cependant la persévérance dans la pratique traditionnelle en face du danger ou de la persécution demande plus que l'amour de l'état existant, elle demande un enthousiasme débordant pour l'héritage spirituel, et les Mandéens ne se sont jamais élevés à cette hauteur-là. La recommandation de la restriction mentale en cas de danger montre bien que

l'amour de leur religion n'a pas été poussé très loin par la conscience mandéenne. Au temps de la prédominance des Portugais dans le golfe Persique, les Mandéens d'Ormus étaient obligés, sous menace d'amendes et de peines corporelles, de fréquenter l'église catholique et de s'abstenir de tout travail le dimanche. Leurs enfants étaient instruits dans les écoles tenues par les moines portugais. Après la perte d'Ormus, les Mandéens purent revenir à leur religion, mais la plupart d'entre eux adoptèrent l'islamisme et, d'après Le Gouz, il ne resta pas quatre chrétiens.

Le Genza même fait l'aveu que plusieurs des fidèles ont apostasié. Tous ceux qui ont servi dans l'armée portugaise ont naturellement dû renoncer à leur foi. En admettant que la communauté mandéenne comptait encore environ 3,500 familles en 1650, il est certain que, 200 ans après, leur nombre a baissé, au point de ne plus compter que 4,000 âmes. En 1800, à Shuster, 30 familles se sont converties à l'islamisme, et beaucoup d'autres les ont imitées en 1825. Aujourd'hui les apostasies ne sont pas moins nombreuses, de telle façon qu'on peut supposer que le Mandéïsme ne survivra pas à la génération présente.

Le sixième et dernier chapitre est consacré aux origines de la religion mandéenne. Toutes les religions qui se sont succédé dans l'Asie antérieure ont contribué à la masse hétéroclite des idées mandéennes. Par suite des lacunes des documents religieux des Assyro-Babyloniens et l'incertitude de leur interprétation, par suite aussi de l'absence de toute donnée directe sur le syncrétisme religieux qui s'est établi depuis l'Euphrate jusqu'à la Méditerranée au moment de la chute des anciennes religions, et étant donnée, en outre, l'imperfection de nos informations par rapport aux formations sectaires d'origine diverse, comme l'Elchasaïsme et le Manichéisme, il est impossible de déterminer la provenance exacte de chaque idée et de dire si elle est originale ou empruntée et par combien de mains elle a passé. La préhistoire des Mandéens ne peut non plus se tracer qu'à un degré plus ou moins grand de vraisemblance. Néanmoins, la littérature mandéenne nous conduit plus directement que toute autre vers la source commune de cette merveilleuse combinaison de la fantaisie orientale avec les idées grecques qui, en se christianisant, a produit le gnosticisme : *la philosophie chaldéenne,* à laquelle se rattachent les fondateurs de l'ancienne école mandéenne.

Aux idées religieuses primordialement sémitiques appartiennent la croyance au siège des dieux dans le nord et le baptême dans les fleuves. La première notion se constate déjà dans l'Ancien-Testament (Is., XIV, 13, *passim*) ; chez les Juifs postérieurs *Shmâl*, le nord, le vieux dieu des syro-harraniens, est devenu le méchant Samaël, סַמָּאֵל. Chez les Babyloniens, Bêl a probablement été un dieu de montagne en face de *Ea*, dieu de l'Océan.

Le culte du baptême fluvial sans autre pratique pénible se rencontre dans toute religion primitive. Chez la majorité des peuples

sémitiques, ce culte ou n'existe pas ou est remplacé par la lustration. Les textes assyriens ne laissent même constater l'existence d'aucune sorte de lustration religieuse. Les ancêtres des Mandéens, en conservant ce rite, se caractérisent comme ayant fait partie du vulgaire provincial, si tenace dans ses traditions. Les conservateurs du baptême étaient toutefois limités à la communauté mandéenne. Les ethnographes arabes du xe siècle mentionnent les Sabiens des districts marécageux de la basse Babylonie, qui sont identiques avec les *mughtasila* « ceux qui se lavent ». Ils prétendent, dit En-Nadîm, qu'il faut se laver souvent, et ils lavent aussi tout ce qu'ils mangent. Leur chef et initiateur est le nommé *El-Hasih*, qui a distingué deux séries d'êtres, une masculine et une féminine ; les légumes appartiennent à la première, les plantes parasites, comme le gui, à la seconde. L'hérésiarque Elxaï prêcha sa doctrine la 3e année de l'empereur Trajan, sans doute pénétré des idées d'un peuple qui cherchait le salut de l'âme et du corps dans l'eau vivante, et aussi de la croyance que certains jours sont abandonnés à la puissance d' « étoiles mauvaises et impies », ce qui les rend inaptes au travail et au baptême, croyance qui rappelle celle des Mandéens relativement au jour du nouvel an. Le livre d'Elxaï contenait aussi cette formule adjuratoire « je serai votre témoin au grand jour du jugement », formule qui aurait pu avoir sa place dans le Genza. L'Eléaïsme était donc une religion très proche du Mandéïsme, si on ne tient pas compte de la doctrine des nombreuses manifestations, naissances et incarnations du sauveur, qui ne paraît pas avoir existé dans l'autre.

L'équivalent syriaque de *mughtasila*, צבריין ou צבוריין, est, semble-t-il, identique avec le צאבין du Coran. Une désignation indigène possible מאצבותיא rappelle les Μασβώθεοι qu'Hégésippe considère comme une secte juive. Les Sampséens sont, sans aucun doute, un rejeton des baptistes euphratéens. Epiphane dit d'eux qu'ils ne sont ni chrétiens, ni Juifs, ni Grecs, mais des monothéistes établis au-delà du Jourdain et de la mer Morte, qui honorent Dieu par le baptême et tiennent l'eau même pour la source de la vie et presque pour la divinité. Leurs établissements sont notamment près du torrent Arnon et ils sont adonnés à la doctrine d'Elchasaï. C'étaient les habitants de la rive gauche du Jourdain qui s'étaient convertis au culte baptismal des riverains de l'Euphrate. D'autre part, les rapports des Sampséens avec le nom Ἠξαί font penser aux *Jazuqâyâ*, flétris par le Genzâ. Le bain religieux peut se composer de plusieurs pratiques : l'immersion, le lavage du corps, l'absorption de l'eau, l'aspersion en faisant un signe sur le front. Toutes ces pratiques sont en usage chez les Indiens. Les prêtres mandéens n'ont pas manqué de compliquer de plus en plus la cérémonie du baptême. L'habitude de boire l'eau et de faire un signe au front semble constituer le fond de l'ancien rite ; l'aspersion, au contraire, a l'air d'être une abréviation du baptême et former une innovation introduite tout d'abord dans la classe sacerdotale.

La conception mandéenne a indubitablement conservé l'essence de la matière paléo-babylonienne, la philosophie chaldéenne. Notons entre autres : la descente aux enfers, lieu pourvu de sept portes, sombre et poussiéreux (dans ce mythe se trouve exceptionnellement un couple divin mandéen, comme Ea et Davkina); l'eau ténébreuse avant la création, sur laquelle dominait Tiamat, que les Mandéens appellent Namrus et Ruhâ; le combat avec le dragon; les mauvais sept, que les auteurs mandéens n'ont pas toujours identifiés avec les planètes; Nbu, le scribe et le sage ; la révélation primordiale, c'est-à-dire l'enseignement donné au premier homme; l'eau de la vie; le système sexagésimal; quelques êtres divins (leur parenté y est aussi flottante que dans les textes assyriens et leur façon de procéder est la même dans les uns et les autres), enfin la situation et la fonction de Mandâ d'Hayè, qui, bien qu'intitulé roi et père de tous les Utras, voire de tous les mondes supérieurs et inférieurs, est appelé la voix de la vie, ce qui rappelle le dieu Marduk, ce fils premier-né d'Ea, qui est si célébré dans les hymnes. A tout cela on reconnaît le sol sur lequel le Mandéïsme a poussé. Mais le système mandéen n'est ni issu du babylonisme, ni créé par lui de toutes pièces.

Il est intéressant de se rendre compte de quelle façon les Mandéens ont transformé l'ancien fonds mythologique qui leur a été transmis par les Babyloniens. Ceux-ci croyaient que le dieu-poisson Oannès-Ea sortit du golfe Persique pendant les premiers jours du monde pour enseigner aux hommes de la Chaldée l'écriture et tous les arts de la vie civilisée. Cette tradition signifie que les adorateurs de ce dieu, qui ont dû être des navigateurs et des riverains de la mer, avaient introduit la civilisation en Chaldée. Le culte d'Ea avait son siège principal dans la ville d'Eridu, en Chaldée méridionale. Ce dieu représentait le germe de la lumière et du feu dans les eaux; de cette conception dérivent les entités des théogonies mandéennes, le grand Mânâ de la majesté et le feu vivant; seulement les Mandéens ne se sont jamais réconciliés avec l'océan, dont ils ignorent même l'existence au ciel, ils l'ont plutôt transformé en un éther brillant traversé par un Jourdain céleste. Si les Mandéens avaient eu connaissance d'un océan servant de demeure à un dieu de sagesse, la sainteté de l'océan aurait relégué au second plan le Jourdain et en aurait fait un lieu de pèlerinage. En réalité, ils ont persévéré dans la foi qui leur était particulière. Ils pouvaient bien perdre de vue, du moins temporairement, la montagne divine du haut nord; mais lorsque leur regard tourné en haut se promenait le long de la large traînée de lumière qui, comme un autre Euphrate, coulait à travers les campagnes des bienheureux, les nouveaux immigrés croyaient y découvrir un grand Jourdain, l'eau blanche du monde de la lumière. Ce qui plus est, les vues mandéennes se montrent supérieures à celles des Babyloniens en ce point que, chez eux, les êtres divins sont entièrement séparés de leurs bases élémentaires. Les luminaires célestes ne sont ni les manifestations, ni les véhicules des lumières divines personnifiées

exclusivement en similitude humaine, si l'on excepte les personnifications rares *Iardnâ rabâ*, *Ayar-Gufnâ* et quelques autres. Le supernaturalisme dont il s'agit et la multiplicité infinie des êtres de cette espèce sont le résultat d'une spéculation qui a produit l'ancienne école mandéenne. Les restes de la littérature gnostique, contenant en état de dispersion un grand nombre des vues mandéennes, nous permettront de nous faire une idée exacte de l'origine de ces spéculations et de leurs rapports avec le Mandéïsme documenté par les ouvrages qui nous sont accessibles.

Les séries d'êtres semblables aux éons du gnosticisme se trouvent aussi dans les écrits mandéens, de même que la théorie des émanations par paires, mais sans attribut sexuel, comme c'est le cas des syzygies gnostiques. Mandâ d'Hayê n'est même pas une émanation selon la plus ancienne conception, mais une créature de Hayê. Les principales figures des théogonies mandéennes ne se constatent pas avec certitude dans la littérature gnostique. A Nbat ou Pirâ correspond néanmoins le Προπάτωρ ou le Βυθός. Un psaume attribué à Valentin compare les innombrables éons qui émanent du Propator aux fruits sortis du chaos, cela rappelle les Pirâ mandéens. Les Docètes assimilent le *premier* dieu à une graine de figue, se multipliant à l'infini. Les Naaséniens expliquent les productions de la divinité par la figure de l'amandier, qui contient le fruit parfait. Plus manifeste est la parenté des deux conceptions au sujet de la création du monde et de l'homme. D'après les gnostiques barbeloniens, le premier ange de l'Unique a fait sortir de lui la *Sophia ;* celle-ci s'est laissée entraîner par son désir des régions supérieures vers les régions inférieures, où elle a enfanté le créateur du monde, dans lequel il y avait l'ignorance et l'audace. Avec celui-là et avec six autres avortons, elle a formé la divinité de l'Ancien-Testament. Dans les écrits mandéens, Ruhâ et les Sept ne sont jamais, à proprement parler, les créateurs du monde, tandis que les auteurs gnostiques font créer le monde par les 7 anges, dits Archontes, qui le gouvernent. Mais les deux points de vue coïncident en ce que les anges forment le corps du premier homme et que ce corps gît mort, comme une statue, ou rampe par terre, comme un ver, jusqu'au moment où l'étincelle de la vie lui est donnée d'en haut. La figure de *Adam rabâ* « le grand Adam » et la désignation de Mandâ d'Hayê comme *gabra qadmâyâ* « le premier homme » a aussi son analogie chez les gnostiques barbeloniens ; l'apport de l'âme par Adakas a son équivalent dans le système valentinien. En dehors de quelques autres similitudes, le Mandéïsme a de commun avec le gnosticisme l'emploi des noms hébreux de la divinité : Iao, Sabaot, Adonaï, Or, etc.

J. Halévy.

(*La fin prochainement.*)

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

T. XX, p. 104. Michel le Febvre n'a pas inventé l'histoire du juif coupé en morceaux, que mangent les marins. Quoique Pogge raconte déjà une anecdote de ce genre, il n'est pas moins vrai qu'aux environs de l'année 1680 ce récit circulait dans toute l'Europe comme une histoire récente. Dans le *Theatrum Europæum*, XII, 258 *b*, d'où Schudt, II * 349, a tiré la même relation, on raconte comme un fait divers de l'année 1680, qui aurait été rapporté authentiquement de Rome, qu'un riche Juif qui, pour affaires se rendait en Istrie, mourut en route, fut salé et déposé par ses compagnons juifs dans deux tonneaux, que des matelots brisèrent l'un des tonneaux et en dévorèrent le contenu. Là, c'est le fils qui dit aux marins : Ce n'est pas de la viande salée, mais mon père que vous avez mangé. — *D. Kaufmann.*

Tome XX, p. 244 et suiv. M. le rabbin S. Wertheimer, de Jérusalem, nous a envoyé quelques observations que nous sommes heureux de publier, en lui exprimant tous nos remerciements. Au sujet de l'expression צעיר « jeune », M. W. cite Ps , CXIX, 141, et certains passages rabbiniques où ce mot n'est qu'un terme de modestie. Même observation dans l'*Histoire littéraire de la France*, t. XXXI, p. 362, en cours de publication. M. W. relève le passage suivant de la lettre apologétique (paragraphe commençant par אחרי התפשט, fol. 77 *a* de l'éd. princeps) qui semble prouver que Yedaia était jeune quand il écrivit cette lettre : אף כי אשא ראשי בין אנשי מופת גדולי ארצנו המהוללה ואצילה הנודעים אף כי אצא כעול ימים ממחבואו ואדברה משפטים. — A l'endroit douteux, p. 248, l. 16, M. W. croit pouvoir lire אל המתים [לדרוש]; comparez ודורש אל המתים, p. 246, l. 15 d'en bas. Voir encore המגיד, n° 31 de l'année 1890, d'autres corrections que propose M. S. Fuchs. — *Ad. Neubauer.*

T. XXI, p. 246 et suiv. Le nom de cet auteur est peut-être *Abou-Aldabi*, voir Michael, *Umfass. Bibliograph. u. Liter. Lexicon*, p. 132. — P. 246-7. L'erreur assez grossière de Schorr au sujet de la traduction du Pentateuque a été remarquée déjà par Edelmann dans חמדה גנוזה, p. XLIII. — P. 250, l. 10, lire *Schal. Hakk.*, éd. Venise, 1587. — P. 267, l. 23, le mot douteux est peut-être מהרבה. — P. 271, note 2, la ville ווישניץ est Wisniez, en Pologne. — P. 272 et 273, dans l'expression מורה שוה, le deuxième mot semble être une abréviation de שאלות והוראות, ou bien il faut lire איסור והיתר = או"ה. — P. 275, l. 5 d'en bas, l. למה לא. — P. 276, l. 11 d'en bas, l. התוכחה. — P. 277, à la fin, après le mot דרך manque le mot עירנו ou קהלתנו. — *A. Harkavy.*

T. XXI, p. 249. D'après Luzzato, *Kerem Chemed*, VIII, 84, הת"פ n'est pas une date, mais les initiales de הצור תמים פעלו. — Dans *Kerem Chemed*, *ibid.*, 205, S. Sachs rapporte que David ben Zimra רד"בז, Consult., éd. princ., n°s 140 et 187, cite Ahron Aboulrabi, il est vrai pour le blâmer, mais avec le titre honorifique de רבינו : אני מתרעם גם על הראשונים כגון בעל ספר אמונה אור רבינו אהרן בן רבי זרלתם שכתבו בזה הענין אשר לא כן עיין בדבריהם שאין אני רוצה להעתיקם פן אענש ח"ו. C'est M. S.-J. Halberstam qui a bien voulu me signaler ces deux passages. — *J. Perles.*

Le gérant, ISRAEL LÉVI.

M. JOSEPH DERENBOURG

Le 21 août prochain, notre vénéré ami M. Joseph Derenbourg, membre de l'Institut, ancien président de la Société des Études juives, accomplira sa quatre-vingtième année. A cette occasion, ses admirateurs, ses disciples, ses amis, soit en France, soit à l'étranger, ont décidé de se grouper pour fêter dignement l'illustre octogénaire. La Société des Études juives, par l'organe de sa *Revue*, se fait un devoir de s'associer à cette manifestation et d'adresser publiquement au noble vétéran de la science juive ses hommages respectueux et ses plus chaleureux souhaits.

Cela est de toute justice. M. Derenbourg a été un de nos amis de la première heure. La vive sympathie que, dès l'origine, il a témoignée à notre œuvre naissante, a été notre meilleure caution auprès du monde savant et une des causes les plus certaines de notre succès. Mais il ne nous a pas seulement accordé son puissant patronage. Il nous a honorés de son concours personnel, et quelques-uns des travaux les plus remarqués qui aient paru dans notre recueil sont sortis de sa plume infatigable. Aucun de nos lecteurs n'a oublié ni ses « Recherches bibliques », ses fines et pénétrantes

analyses de Job, de l'Ecclésiaste, ni son admirable étude sur le Traité mischnaïque de Yoma, sans parler de tant d'autres essais que nous devons à sa précieuse collaboration. M. Derenbourg est de ceux qui ne peuvent toucher à une question sans la renouveler, sans semer à profusion les vues les plus ingénieuses et les plus solides à la fois, sans ouvrir à l'esprit des horizons inconnus. Ce sera toujours un grand honneur et un gage de durée pour notre *Revue* de pouvoir se réclamer d'un nom aussi universellement respecté et qui, depuis tant d'années, brille au premier rang dans les régions scientifiques.

Les études qu'il a données à la *Revue* ne constituent, en effet, qu'une faible partie des publications dont il a enrichi la science du judaïsme. Tout jeune encore (il y a de cela environ 60 ans), il a inauguré sa carrière scientifique par un travail sur Maïmonide qui se lit encore aujourd'hui avec plaisir et profit. Depuis, il n'a cessé d'aborder, avec le même succès et une compétence toujours croissante, les questions les plus diverses et de porter ses investigations sagaces et érudites sur tous les coins et recoins de l'histoire du judaïsme. Tour à tour linguiste et grammairien, exégète et théologien, historien et talmudiste, il n'est pas un des cantons du vaste domaine de la littérature et de l'histoire juives qu'il n'ait fécondé par son intelligent labeur. Possédant à fond tout ce groupe de langues qu'on désigne sous le nom de sémitiques et qui s'éclairent l'une par l'autre, passé maître dans la connaissance des idiomes arabe, hébraïque, chaldéen, syriaque, etc., il a fait faire des progrès considérables à la grammaire et à la lexicologie de la Bible et du Talmud, qui nous touchent de plus près. Plusieurs de ses ouvrages sont devenus classiques et jouissent d'une autorité incontestée. Nous ne pouvons ici, dans cette courte notice, donner l'énumération même approximative de ses travaux, qui se sont

succédé depuis un demi-siècle avec une abondance tenant du prodige. Mais qui, parmi tous ceux qui s'occupent du passé du judaïsme, ne connaît, par exemple, le *Manuel du lecteur*, où sont mis en lumière tant de principes jusque-là ignorés ou mal compris de la grammaire hébraïque, l'*Histoire de la Palestine d'après les sources talmudiques*, où l'on ne sait ce qu'il faut admirer davantage, la sûreté de l'érudition, la sagacité des combinaisons, ou l'éloquence de la forme et le charme de l'exposition. Que d'idées nouvelles, devenues aujourd'hui des vérités établies, répandues à pleines mains dans ces ouvrages et dans beaucoup d'autres que nous passons sous silence ! Entre des mains comme celles de M. Derenbourg, l'érudition est une création.

Un des grands services que notre illustre ami a rendus à la science juive, c'est d'avoir tiré de la poussière des bibliothèques une quantité d'œuvres du plus haut mérite qui n'étaient connues que de nom. Notre époque a accompli à cet égard une véritable œuvre de résurrection. Nos plus grands savants du moyen âge ont laissé des manuscrits qui, depuis des siècles, dorment dans l'ombre. Les auteurs surtout qui, se pliant aux nécessités de leur temps, ont écrit en arabe, étaient devenus comme étrangers au judaïsme. Celui-ci a compris enfin qu'il y avait là des trésors inestimables qu'il était de son intérêt et de son honneur de ne pas laisser se perdre. M. Derenbourg, grâce à sa connaissance de la langue arabe, qu'il possède comme pas un, a pu rappeler à la vie du grand jour bien des écrivains, presque totalement ignorés ou du moins ceux de leurs ouvrages qui, composés en arabe, étaient comme s'ils n'existaient pas. C'est un devoir de piété filiale en même temps que de science qu'il lui a été donné ainsi d'accomplir à la grande satisfaction de tous ceux qui savent que c'est la science qui a fait la gloire du judaïsme dans le passé et qui sera encore sa force dans l'avenir.

Parmi tous les écrivains du moyen âge qui doivent à M. Derenbourg d'être mieux connus et mieux appréciés, il en est un qu'il a toujours entouré d'une prédilection particulière et qui la mérite bien. C'est Saadia, l'homme remarquable qui fut le principal initiateur des progrès de la science juive depuis une dizaine de siècles, et qui nous étonne par la netteté de sa pensée, la hardiesse de sa critique, l'étendue de son savoir et l'immensité de son œuvre. Malheureusement, il a partagé le sort commun, car la majeure partie de ses écrits, rédigés en arable, attend encore les honneurs de l'impression. Or une belle occasion s'est offerte de réparer cette injustice, de rendre à la science ce qui lui appartient : l'année 1892 est le millième anniversaire de la naissance de ce grand homme. M. Derenbourg a donc conçu le projet hardi de faire célébrer ce glorieux anniversaire d'une manière vraiment digne de lui-même et de son auteur favori. Il prépare l'édition complète des œuvres de Saadia. Avec une ardeur toute juvénile, il a tracé le programme de cette entreprise aussi vaste que difficile, il a appelé à lui tous les travailleurs capables d'y coopérer utilement et les a animés de son propre enthousiasme et, acceptant pour lui-même une partie considérable de la tâche, il se dispose à élever au célèbre Gaon un monument qui fera grand honneur à un homme illustre, mais aussi à celui qui en a pris l'initiative

Qui ne serait émerveillé de tant de vaillance, de tant d'activité chez un homme arrivé à la fin de sa 80e année et qui, après avoir travaillé toute sa vie, aurait le droit de goûter un repos mille fois mérité ? Mais non, M. Derenbourg trouve sa joie, sa récompense dans ses chères études ; ce sont elles qui lui ont valu de conserver une vivacité de sentiments, une fraîcheur d'impression, une facilité d'enthousiasme qui charment tous ses amis. M. Derenbourg a eu des chagrins, des douleurs, des déceptions dans sa longue et belle carrière. Un

des coups les plus sensibles pour un serviteur fidèle de la science a été l'affaiblissement graduel de sa vue, mais l'étude est là pour le consoler, pour lui procurer les plus douces jouissances et les satisfactions les plus profondes. De là cette inaltérable bonne humeur, ce don charmant de la gaieté, ce commerce si délicieux et si instructif à la fois. Il n'est rien de tel, pour embellir la vie et maintenir l'âme dans de bonnes dispositions, que de se consacrer sans fin ni trève à une œuvre utile et qui réponde à nos goûts.

Nous voudrions ajouter encore que notre cher et excellent ami M. Derenbourg, tout en faisant du culte de la science l'objet capital de son existence, a le cœur assez large et l'esprit assez généreux pour servir efficacement tous les grands intérêts de la société et de la religion. Que d'œuvres auxquelles il a prêté et prête encore un concours des plus actifs et des plus appréciés ! Mais nous n'écrivons pas ici une biographie et n'avons pas la prétention de faire connaître M. Derenbourg à ses amis. Qu'il nous soit permis seulement d'ajouter que c'est à la jeunesse surtout qu'il a de tout temps donné son appui, sa sympathie et sa protection. Beaucoup lui doivent d'être entrés dans la même direction scientifique que lui, encouragés par sa parole, guidés par ses conseils, fortifiés par son exemple, et sont fiers de s'appeler ses disciples ; d'autres, et en bien grand nombre, ont pu poursuivre leur chemin et se créer une situation honorable, grâce à l'appui qu'il n'a jamais marchandé à ceux qui voulaient travailler sérieusement. Pour les soutenir, il n'a ménagé ni son temps, ni ses peines, ni ses sacrifices. Le 21 août sera pour eux tous un jour de fête.

Quant à nous, collaborateurs modestes, mais amis sincères de M. Derenbourg, nous nous associerons ce jour-là de tout cœur aux membres de sa famille, et nous demanderons à la Providence divine de veiller sur cette vie précieuse et de

faire encore longtemps de cette belle et verte vieillesse un exemple pour les jeunes générations, exemple de travail, de dignité, d'honneur, de désintéressement, d'amitié fidèle et de dévouement.

ZADOC KAHN.

Le jour où notre illustre collègue M. Joseph Derenbourg accomplit sa quatre-vingtième année sera pour lui un jour de joie et de gloire : ses confrères de l'Institut lui feront fête ; ses amis et de nombreux savants de tous les pays et de toutes les confessions lui préparent des ovations. Ces témoignages de respect et de sympathie sont la récompense d'une belle vie, consacrée toute entière au travail, à l'enseignement, à l'étude. Nous ne sommes pas compétent pour louer comme ils le méritent les remarquables travaux de M. Derenbourg sur la littérature arabe et sur les inscriptions sémitiques ; son *Essai sur l'histoire de la Palestine,* depuis Cyrus jusqu'à Adrien, d'après les sources talmudiques et rabbiniques, a fait époque dans la science juive. Dans cette étude, comme dans celles qu'il a publiées sur Jona ibn Ganah, sur Maïmonide, sur les contes de Calila et Dimna, sur l'histoire de la grammaire hébraïque, sur une foule de sujets historiques et talmudiques, on trouve les hautes qualités qui le distinguent : une science solide et sûre, une vaste érudition, des vues nouvelles, profondes ou fines, et, dans les problèmes difficiles, une sagacité extraordinaire. Nous publierons probablement, dans un prochain numéro, la liste complète de ses œuvres, elle est loin d'être close. A un âge où d'autres cherchent le repos, M. Joseph Derenbourg poursuit ses études avec un entrain et une acti-

vité absolument étonnants. Il a trouvé un charme qui lui conserve la jeunesse et lui permet d'être entreprenant comme on l'est à vingt ans. La publication des ouvrages arabes de Saadia, qu'il vient de commencer avec le concours d'un grand nombre de savants groupés autour de lui, est une œuvre colossale par laquelle il couronnera dignement sa belle carrière. Le Conseil de la Société des Études juives, dont il a été un des premiers présidents et à laquelle il a rendu de si éminents services par sa collaboration à la *Revue des Études juives*, m'avait chargé de publier sa biographie à cette place, mais j'en ai été empêché, à mon grand regret, par M. Derenbourg lui-même, dont la délicatesse souffrait de cet hommage pourtant si bien mérité. Nous devons donc nous borner à donner ici son portrait, il est fait d'après un dessin inédit qui date d'environ dix ans. Nos lecteurs y verront, rendus avec autant d'exactitude que de talent, les traits de notre savant et cher ami. Que ne peuvent-ils y voir également la vivacité de sa pensée et de ses impressions, sa fougue, l'élan de sa curiosité scientifique! Jamais homme de son âge ne fut moins morose, moins emprisonné dans le passé, plus heureux de garder le contact avec les générations nouvelles. Nous lui adressons, au nom du Conseil et de la Société, nos vœux les plus ardents pour son bonheur et celui de ses enfants; nous le prions de recevoir publiquement le tribut de notre admiration et l'assurance de notre profonde affection.

Isidore Loeb.

RECHERCHES BIBLIQUES

XXIV

NOÉ, LE DÉLUGE ET LES NOAHIDES.

Au numéro IX de ces Recherches, j'ai étudié la liste des Séthites, qui se termine par Noé, le patriarche du déluge, dans le ve chap. de la Genèse. Après un intervalle de près de trois ans, je viens compléter l'étude du récit biblique qui se rapporte à ce patriarche. Je resterai toujours fidèle à la méthode rigoureuse que j'ai observée dans les études précédentes et qui garantit seule la sincérité des résultats, et j'envisagerai le récit biblique d'abord en lui-même, ensuite dans ses relations avec les narrations au milieu desquelles il se trouve ; quand la forme textuelle du document sera fixée au point de vue critique, je passerai à l'examen de sa composition, en réservant pour la fin les investigations sur son origine et son âge.

I. *Contenu du récit.*

Le récit contenu dans la Gen., VI, 1-IX, 17, donne un exposé de l'histoire du genre humain depuis la 500e année de Noé jusqu'à la mort de ce patriarche. Cette histoire nous est présentée sous la forme de trois tableaux marquant trois épisodes divers : la corruption de l'humanité par suite du mélange des fils des Elohim avec les filles des hommes, la destruction de l'humanité par le déluge, à l'exception de Noé et de ses enfants, le pacte conclu entre Dieu et la nouvelle humanité. Voici un résumé succinct des événements dont il s'agit.

Les hommes commençant à se multiplier sur la terre, les fils des Elohim, séduits par la beauté des filles des hommes, se décidèrent à en faire leurs compagnes, conformément à l'usage des hommes.

Le commerce des êtres célestes avec les femmes humaines eut pour conséquence la production de la race des géants, qui habituèrent les hommes à la violence et à l'iniquité. Dieu, irrité, résolut de détruire par un déluge tout le genre humain, à l'exception du patriarche Noé, qui avait trouvé grâce devant ses yeux. Après un délai de 120 ans, voyant que la terre était remplie des actes violents de l'humanité, Dieu ordonna à Noé de fabriquer une arche et d'y réunir ses trois fils, ainsi que les animaux vivants, mâles et femelles, de chaque espèce. A l'arrivée du déluge, Noé s'enferma dans l'arche avec les animaux préservés. Pendant quarante jours, la pluie et le débordement de la mer couvrirent d'eau toute la surface de la terre et dépassèrent de quinze coudées les montagnes les plus hautes. Tous les êtres vivants furent submergés par le déluge; il n'en resta que Noé et ceux qui étaient avec lui dans l'arche. La crue de l'eau dura cent cinquante jours. Pendant cent cinquante autres jours, la pluie ayant cessé, les eaux commencèrent à baisser, et l'arche s'arrêta sur le mont Ararat. Quarante jours plus tard, Noé lâcha d'abord le corbeau pour savoir s'il y avait déjà des endroits dépourvus d'eau, mais le corbeau entrait et sortait et ne s'arrêtait nulle part. Noé lâcha ensuite la colombe, mais la colombe revint aussitôt dans l'arche. Après sept autres jours, il fit sortir de nouveau la colombe, qui lui rapporta une feuille d'olivier, d'où il conclut qu'il y avait déjà des endroits secs sur la terre. Il attendit encore sept jours, au bout desquels il lâcha de nouveau la colombe, qui ne revint plus auprès de lui. Quelques jours après, Noé, ayant reçu un ordre divin, sortit de l'arche avec tous les êtres vivants qui y étaient et offrit des sacrifices en l'honneur de Iahwé. Dieu, ayant agréé les sacrifices, fit la promesse de ne plus maudire la terre à cause de l'homme et de ne plus interrompre le cours naturel des saisons; puis, ayant béni Noé et ses enfants, il leur octroya un pouvoir absolu sur tous les êtres créés, à la seule condition qu'ils ne se tuassent pas entre eux, conclut avec eux un pacte éternel stipulant qu'il n'y aurait plus jamais sur la terre de déluge qui pût détruire la totalité des êtres animés, et fixa l'arc-en-ciel comme signe visible de cette alliance.

II. *Etat de conservation des diverses parties du texte.*

Le grand passage dont nous venons de résumer brièvement le contenu se compose de plusieurs périodes formant de petits groupes, dont le texte nous est parvenu dans un état plus ou moins bien conservé. Je vais passer en revue toutes les difficultés

de forme ou d'interprétation auxquelles il donne lieu, et je tâcherai de les faire disparaître autant qu'il me sera possible dans l'état actuel de la critique littéraire.

1. *Mélange des fils des Elohim avec les fils de l'homme* (v. 1-4).

On peut se demander si l'infinitif לרב n'est pas sous-entendu, mais au sens adverbial, dans la phrase finale du verset 1, qu'il faudrait traduire : « et que des filles leur naquirent en quantité. » On peut aussi supposer que dans le texte primitif le mot ובנות était suivi de l'adjectif טבת, qui figure au verset 2 : « et que de belles filles leur naquirent ». — Par le membre de phrase מכל אשר בחרו, l'auteur veut indiquer que les alliances matrimoniales entre les anges et les femmes ont été conclues avec le consentement de celles-ci et de leurs parents ; autrement, il aurait employé le verbe גזל ou חטף [1]. La reconnaissance de ce point, resté inobservé jusqu'à ce jour, écarte une très grave difficulté. A première vue, les versets 3 et 4 n'ont aucune liaison entre eux dans le texte traditionnel. Le premier contient une décision de Iahwé à l'égard des hommes, le second, un énoncé relatif à l'existence des Nephilim sur la terre, et on ne peut obvier à cette incohérence qu'en plaçant le verset 4 avant le verset 3, mais, après ce qui vient d'être dit au sujet de בחרו, tout remaniement devient sans objet. L'empressement des femmes et des hommes à s'allier aux *Benê Elohim* cause le dépit de Iahwé qu'exprime le verset 3 et qui aboutit à n'accorder au genre humain qu'un délai, relativement très court pour l'époque, de 120 ans. Le verset 4 motive l'accroissement des crimes parmi les hommes : les mariages entre les êtres divins et les filles des hommes ont produit les Nephilim, êtres violents et sanguinaires. La phrase היו בארץ בימים ההם exprime l'idée de l'origine antédiluvienne des Nephilim, tandis que la phrase ajoutée וגם אחרי כן אשר יבאו בני האלהים אל בנות האדם וילדו להם a l'intention d'avertir que ces sortes de naissances extraordinaires eurent aussi lieu dans les siècles plus tardifs. Il faut donc traduire : « (la naissance des Nephilim) eut aussi lieu plus tard, chaque fois [2] que les fils des Elohim eurent commerce avec les filles des hommes et que celles-ci leur donnèrent des enfants. » Cette incidente est amenée par la nécessité d'expliquer l'existence des Nephilim au temps de l'Exode. Ceux-ci n'étaient pas les descendants directs des Nephi-

[1] Cf. Juges, XXI, 21, 23.

[2] אשר, au sens de כאשר ; cf. Lévitique, IV, 22.

lim antédiluviens, mais ils avaient la même origine, savoir : les rapports charnels des fils des Elohim avec les filles des hommes, rapports qui sont censés avoir pris fin vers l'époque de l'immigration des Hébreux en Palestine [1].

2. *Mesures prises par Iahwé pour déraciner le mal sur la terre* (v. 3, 5, 6, 7).

Ces quatre versets rapportent chacun une parole ou une action de Iahwé à l'égard du genre humain. Dans le verset 3, Iahwé renonce à laisser pour toujours dans l'homme (לא יכון רוחי, au lieu de לא ידון רוחי) l'esprit qu'il lui a donné particulièrement, d'après Genèse, II, 7 ; רוח est un synonyme allégé de נשמת חיים (*ibidem*). Le motif est exprimé par le membre de phrase בשגם הוא בשר, c'est-à-dire : puisque mon esprit qui est dans l'homme est devenu lui aussi charnel et corrompu ; le pronom הוא se rapporte à רוחי, non à אדם. Cette interprétation fait disparaître toutes les difficultés exégétiques relevées jusqu'à ce jour. En prévision de la corruption du genre humain, Dieu se propose d'accorder à celui-ci une existence de 120 ans sur la terre, afin de ne point détruire des innocents en même temps que des coupables. Le verset 5 annonce que, par suite de la naissance des Nephilim (v. 4), la prévision divine s'accomplit de point en point par l'extension du mal au milieu des hommes, qui ne pensaient plus qu'à commettre des iniquités. Le délai écoulé, Dieu, amèrement désappointé sur le compte du genre humain (v. 6), prend la décision de l'anéantir en même temps que tous les êtres vivants soumis à l'empire des hommes sur la terre (v. 7). Dans ce verset, la phrase אמחה את האדם, qui ne cadre aucunement avec l'expression מאדם עד בהמה, qui vient immédiatement après, doit être corrigée en אמחה את היקום, « je vais anéantir les êtres existants », conformément au verset tout analogue, VII, 23, qui rapporte l'accomplissement de cette décision. La confusion des lettres יק avec la lettre א est facile à concevoir, et, plus facilement encore, l'élargissement du ו en ד. Cette correction très simple restitue à l'auteur la seconde moitié du verset, que les critiques attribuent au dernier rédacteur, lequel ne se serait pas aperçu de l'incohérence de la phrase ! D'autre part, le verbe בראתי fait allusion au document dit élohiste sacerdotal de la Genèse, I, 27, car le verbe ברא n'est

[1] Og, roi du Basan, tué par Moïse, était le dernier des Rephaïm (Deutéronome, III, 11). Un trait analogue se fait observer dans la légende parsie, suivant laquelle le mélange des *dîvs* et des hommes a cessé à l'apparition de Zoroastre.

pas usité au chapitre II, ce qui fait bien voir que l'auteur dit Iahwéiste s'est inspiré de l'écrit sacerdotal. Le verset 8 forme l'introduction du récit suivant et effectue la liaison entre les événements précédents et ceux qui sont mentionnés après.

3. *La piété de Noé et la corruption du reste des hommes* (v. 9-12).

Par ce contraste moral, le narrateur introduit son récit du déluge. A l'opposé de ses contemporains, Noé était un homme juste et parfait dans sa conduite. Au lieu de בדרתיו, qui n'offre pas de sens satisfaisant et qui est absolument étranger à la littérature biblique, il faut lire בדרכיו, « dans ses voies ». Cette correction est absolument certaine par suite de l'adjectif תָּמִים, qui se lie toujours avec le substantif דֶּרֶךְ; comparez, entre autres, תמים היית בדרכיך, Ezéchiel, XXVIII, 15. — L'expression אֶת הָאֱלֹהִים הִתְהַלֶּךְ נֹחַ, absolument analogue à celle de ויתהלך חנוך את האלהים (v. 22), doit être traduite : « Noé marchait avec les anges », c'est-à-dire fréquentait les êtres célestes de l'entourage de Dieu. Le mot האלהים, avec l'article, désigne, dans ce passage, les anges en général, à la différence de אלהים, qui marque l'Être suprême. La nouvelle énumération des fils de Noé prépare le lecteur à comprendre l'expression sommaire בָּנֶיךָ « tes fils », du récit suivant, et le seul point nouveau qu'ajoute le narrateur, c'est qu'ils étaient au nombre de trois, pas davantage, malgré les cent ans qui s'étaient passés depuis l'époque à laquelle se rapporte le verset V, 32. — Il faut prendre dans son sens propre l'expression לפני האלהים : les anges assistaient à la corruption de plus en plus grande de la terre. La corruption consistait dans la violence que les hommes exerçaient les uns envers les autres et dont ils étaient encore plus responsables que du mélange avec les בני האלהים, qui s'était déjà effectué avec leur consentement et leur participation passive.

4. *Ordre divin relatif à la construction et à l'aménagement de l'arche* (13-22).

Le suffixe de מפניהם (13) se rapporte à כל בשר ; c'est aussi le cas de celui de משחיתם. L'emploi, dans tout ce passage, de בשר, au lieu de נפש חיה, a été amené par le verset 3 qui a été expliqué plus haut. — Le terme צֹהַר (16) semble désigner une couverture [1] à

[1] Cf. as. *Çiru*, ar. ظهر « dos ». La couverture devait dépasser d'une coudée le pourtour de l'arche (ואל אמה תכלינה מלמעלה), afin que les eaux de pluie ne

double pente; plus loin (VIII, 13), l'auteur le remplace par le mot ordinaire מכסה. — Le mot מַבּוּל signifie au propre « destruction (r. נבל) », de là המבול מים (17) « la destruction (consistant) en eau ». Au verset 18, Noé reçoit la promesse de l'établissement d'une alliance entre Dieu et lui, fait qui s'accomplit à la sortie de l'arche (IX, 9). L'expression שנים מכל marque les sexes des animaux et équivaut à זכר ונקבה, ou איש ואשתו, et n'indique pas le nombre des couples d'animaux de chaque espèce. Ce nombre est spécifié dans VII, 2. Les animaux viendront d'eux-mêmes (v. 20), et Noé n'aura qu'à les faire entrer (v. 19). La période se termine en annonçant l'obéissance du patriarche.

5. *Ordre divin d'entrer dans l'arche* (VII, 1-10).

L'expression בַּדּוֹר הַזֶּה (v. 1) fait comprendre pourquoi aucune autre famille humaine n'a été sauvée. Au moment de l'entrée, il était nécessaire de fortifier le patriarche par quelques bonnes paroles, et le titre de צדיק, Noé l'a mérité, d'après le verset 1, par sa bonne conduite. Le verbe ראיתי est choisi par suite du וירא du verset 12, et לפני forme antithèse avec לפני האלהים de VI, 11.

Le verbe תקח לך (v. 2) ne peut pas se comprendre sans le secours de VI, 19; il signifie seulement « accueillir, accepter », et ne ressemble pas au קח לך du verset VI, 21, qui est complété par le verbe ואספת. Noé doit prendre un nombre déterminé des animaux qui se présentent devant lui ; il ne peut pas s'agir pour lui d'aller chercher ces animaux pendant le court intervalle de sept jours qui lui est accordé pour l'emménagement dans l'arche. Après ce répit s'ouvrira la période des pluies (v. 4) ; le narrateur la fait coïncider en gros avec l'an 600 de l'âge de Noé (v. 6), plus loin il en donne la date précise. — Le verset 5 annonce en général l'obéissance de Noé; les détails suivent dans les versets 6-9. Le verset 10 rapporte l'apparition des eaux du déluge à l'expiration du délai fixé au verset 4, c'est-à-dire au septième jour.

6. *Marche du déluge, son extension et sa disparition* (v. 11-VIII, 14).

Le verset 11 fournit la date détaillée du commencement du déluge et précise la manière dont il s'est effectué. Il nous apprend implicitement qu'une période de 47 jours s'est écoulée entre la réception de l'ordre divin de construire l'arche et le commence-

pussent s'y infiltrer par le haut des parois. Si on donne à צהר le sens de « fenêtre », l'intelligence de cette phrase devient impossible. J'y reviendrai au paragraphe 7, fin.

ment du déluge, dont 40 pour la construction et 7 pour l'embarquement. Le nombre 47, soit séparé en 40 et 7, soit pris ensemble, joue un rôle remarquable dans la marche du déluge. Le premier nombre se retrouve dans la durée de la pluie diluvienne (v. 12; cf. v. 4 et 17) et dans l'intervalle entre la baisse des eaux et l'envoi du corbeau (VIII, 7). Le nombre 150, qui marque la période croissante des eaux (VIII, 3), se compose, en chiffres ronds, de 3 × 47 + 10, de même les 57 jours du dessèchement de la terre se décomposent en 47 + 10. Enfin, l'espace entre les envois des oiseaux est constamment de 7 jours, tandis que le nombre 17 est attaché aussi bien au jour du commencement du déluge qu'à celui de l'arrêt de l'arche. Une telle distribution systématique des divisions de la durée totale du déluge atteste l'unité du récit et, par conséquent, l'absence de passages interpolés ou puisés à des sources diverses. Le passage relatif à l'entrée des êtres vivants dans l'arche (13-16) est loin de constituer une superfétation inutile, il mentionne nominativement les fils de Noé afin de préparer le récit de IX, 18-26; il y ajoute cet autre renseignement que les pères de la génération postdiluvienne vivaient dans la monogamie. Il se termine convenablement par la phrase « et *Iahwé* ferma (la porte) derrière lui », ayant pour but d'expliquer pourquoi les eaux ne se sont pas infiltrées dans l'arche par les fissures de la porte qui n'ont pu être bouchées avec l'asphalte, comme le reste du bâtiment. Cette référence tacite, mais certaine, de cette phrase iahwéiste au passage élohiste relatif à la construction de l'arche, montre d'une manière éclatante combien la différence des noms divins est loin d'exclure l'unité de la conception et de la rédaction. Le transport de cette phrase dans un contexte inconnu que, d'après l'avis unanime des critiques, le rédacteur aurait supprimé avant le verset 12, ne remédie en rien à la difficulté, qui réside, non dans les passages ambiants, mais dans la phrase elle-même, qui est inintelligible, ou, si l'on veut, absolument oiseuse, si on ne la rapproche pas de VI, 14. Je ne sais si cette phrase iahwéiste gênante n'aura pas bientôt le sort de tant d'autres qu'on a déclarées interpolées, mais je crains que la mise en œuvre de ce moyen suprême ne soit déjà quelque peu démodée. La seule échappatoire possible consiste à changer יהוה en אלהים, comme on a changé אלהים en יהוה dans VII, 9, mais cette corde aussi semble par trop usée, et il faudra encore nous dire si la phrase qui nous occupe appartient au premier ou au second élohiste. — Après cette incidente, l'auteur, reprenant le fil de sa narration du verset 12, donne en d'autres termes la durée de la pluie et poursuit sa description de la crue du déluge et de la destruction de tous les êtres vivants

à sa suite (v. 17-24). Ce nouveau passage est formé sur le patron du précédent. Durée des pluies diluviennes, les eaux croissent au point de mettre l'arche à flot (v. 17) ; les eaux, probablement par suite du jaillissement des sources souterraines (v. 11), augmentent à la fois en hauteur (profondeur) et en étendue, de façon que l'arche a pu quitter sa place et faire route (וַתֵּלֶךְ) dans le sens du courant (v. 18) ; la crue des eaux devient telle que non seulement elles couvrent les montagnes les plus hautes (v. 19), mais atteignent la hauteur (profondeur) de 15 coudées au-dessus des plus hauts sommets (v. 20). Ces 15 coudées forment exactement la moitié de la hauteur de l'arche (VII, 15) et en même temps sa ligne de flottaison approximative, surtout d'après l'estimation du narrateur. Ici est intercalée une incidente qui relate, à trois reprises différentes, mais en termes variés, la destruction de tous les êtres vivants à l'exception de Noé et de ceux qui étaient avec lui dans l'arche (v. 21-23). Cette insistance vise à relever ce point important pour l'avenir de la terre que toutes les races antédiluviennes qui avaient attiré sur elles la malédiction divine, Qaïnites, Séthites, Géants, ont entièrement disparu ; et pour mieux marquer la destruction des terribles גִּבּוֹרִים dont il s'est occupé dans VI, 4, le narrateur exprime la crue des eaux en hauteur ou profondeur, non par le verbe ordinaire יָגַלָּה, mais par le verbe גָּבְרוּ, dérivé de גִּבּוֹר. D'autre part, le verbe מָחָה, le substantif יְקוּם et l'énumération עוֹף הַשָּׁמַיִם־מֵאָדָם se réfèrent clairement à VI, 7. Au verset 24, le narrateur reprend son récit par un abrégé du commencement du verset 18.

7. *Période de la décroissance* (VIII, 1-14).

Les coupables ayant été exterminés et la terre lavée et nettoyée de toutes ses souillures, les eaux commencent à baisser. La diminution du déluge est due à ce que Dieu s'est souvenu de Noé et des êtres vivants, qui n'auraient pu exister si le déluge avait continué (v. 1). Un vent, envoyé par Elohim, apaise les eaux, les sources de l'abîme et les ouvertures du ciel se ferment et la pluie cesse de tomber (v. 2). Il ne s'agit pas seulement de la pluie exceptionnelle qui a duré 40 jours au début du déluge (VII, 12), mais des pluies ordinaires arrivant à toutes les époques de l'année et durant relativement peu de temps, pluies qui, n'ayant pas manqué de tomber pendant les 110 autres jours, ont dû contribuer à la crue du déluge. Quatre dates sont données ensuite, la première de 150 jours, pour la retraite des eaux (v. 3), intervalle qui est mentionné VII, 24 ; la seconde, le 17 du 7e mois, pour l'arrêt de

l'arche (v. 4) et dont le premier chiffre est parallèle à celui du début du déluge (VII, 11) ; la troisième date, le 1 du 10e mois pour l'apparition des montagnes ; la quatrième date, tombant 40 jours après, pour l'envoi du corbeau et de la colombe (v. 6, 7), répond exactement à la durée des premières pluies. L'auteur fait envoyer la colombe immédiatement après le corbeau, parce que les allées et venues de celui-ci n'avaient donné aucun renseignement au patriarche. Le second envoi de la colombe eut lieu 7 jours après ; l'adjectif אחרים (v. 10) se rapporte aux 40 jours du verset 6, lesquels ont dû paraître bien longs au patriarche, impatient de quitter sa prison flottante ; il ne faut donc pas mettre ויחל שבעת ימים au commencement de la ligne 8, comme plusieurs critiques l'ont pensé. La période ascendante du déluge a duré 150 (40 + 110) jours, c'est-à-dire 5 mois complets ; les mois ont ici la longueur invariable de 30 jours, conformément aux mois égyptiens, supputation qui paraît avoir été en usage chez les Phéniciens et probablement aussi chez les Hébreux avant l'exil[1]. Le narrateur du déluge n'a certainement pas tenu compte des 5 jours épagomènes de cette année néfaste. La période descendante est fixée par lui ainsi qu'il suit : 73 jours ou 2 mois et 13 jours jusqu'à l'apparition des montagnes, qui eut lieu le premier du dixième mois (v. 5), 40 jours jusqu'à l'envoi du corbeau, 14 jours pour les deux envois de la colombe et 37 jours jusqu'à l'enlèvement de la couverture de l'arche, qui eut lieu le premier jour de l'année nouvelle (v. 13), enfin 57 autres jours, qui nous mènent au 25 du deuxième mois, date de la sortie de l'arche. Le séjour des êtres vivants dans ce bâtiment s'est donc prolongé pendant 150 + 220 = 370 = un an et 10 jours. Dans ce passage, nous avons la mention de la fenêtre qui ne se trouve pas dans l'ordre donné pour la construction, et cela explique la nécessité de la phrase אשר עשה. D'autre part, le toit de l'arche est nommé ici מִכְסֶה, et là צֹהַר ; la première expression est un terme général pour toute sorte de couvertures.

8. *Sortie de l'arche.*

La sortie se fait sur un ordre divin qui se termine par la recommandation de procéder de nouveau à la multiplication des espèces (v. 15-17). Hommes et animaux exécutent la sortie dans

[1] Les écrits bibliques antérieurs à la captivité de Babylone ne montrent pas la moindre trace d'un mois intercalaire, et le nom de « mois des épis (חדש האביב) » que porte le premier mois de l'année biblique (Exode, XIII, 4) atteste irréfragablement que l'habitude de commencer l'année religieuse au mois automnal de Tischrî n'est pas antérieure à l'époque perse.

le meilleur ordre, en se tenant chacun à son semblable et formant des familles constituées d'une manière naturelle למשפחתיהם v. 19). Le patriarche, rétablissant le culte iahwéiste (Genèse, IV, 26), interrompu par l'iniquité des hommes, sacrifie, sur un autel improvisé, quelques-uns des animaux et des oiseaux purs, car les animaux impurs sont impropres aux sacrifices (v. 20); Iahwé, agréant la bonne odeur du sacrifice, prend la résolution de ne plus maudire la terre à cause de l'homme et de ne plus arrêter le cours des saisons (v. 21, 22); mais cette résolution reste encore à l'état de projet et n'est communiquée à l'homme qu'à la fin de la cérémonie. Deux points sont à noter au sujet de ce récit : l'ordre de la sortie correspond à celui de l'entrée (VII, 1-5); le sacrifice à Dieu pour le remercier de sa protection pendant la terrible catastrophe est un acte tellement indispensable qu'il clôt naturellement le drame et forme le nœud des passages au milieu desquels il se trouve.

Nous avons même une preuve beaucoup plus convaincante que l'élohiste a dû connaître le récit relatif aux sacrifices de Noé, qui, d'après les critiques, appartiendrait exclusivement à l'auteur iahwéiste. C'est le nom même de Noé que les deux récits donnent unanimement au patriarche du déluge. Le sens du nom propre נֹחַ n'a pas été déduit jusqu'à présent d'une manière très satisfaisante. La presque généralité des exégètes font dériver נֹחַ de la racine נוח « se reposer ». Quelques-uns d'entre eux corrigent, dans la Genèse, V, 29, זה יניחנו, « celui-ci nous procurera le repos », au lieu de זה ינחמנו, « celui-ci nous consolera », afin d'y trouver une allusion au nom de Noé. J'ai montré ailleurs combien cette correction était contraire à toutes les vraisemblances. Mais il y a plus, la régularité avec laquelle le mot נֹחַ s'écrit toujours sans ו suffit pour faire voir qu'il ne vient pas de la racine נוח. Cette objection a été parfaitement relevée par M. Dillmann contre l'interprétation ordinaire, mais il n'a pas proposé d'autre explication. Pour moi, il me semble absolument nécessaire d'admettre que c'est un substantif formé de la racine נחח, « être agréable », qui se dit des sacrifices trouvés agréables par la Divinité. Les prescriptions sacrificiaires emploient dans ce but l'expression רֵיחַ נִיחֹחַ, et celle-ci revient en effet dans le verset 21 qui commence par la phrase וירח יהוה את רֵיחַ הַנִּיחֹחַ, « Iahwé aspira l'odeur agréable ». A la suite de cet accueil bienveillant du sacrifice, Iahwé se propose de ne plus maudire la terre à cause de l'homme. C'est l'accomplissement des prévisions exprimées à l'occasion de la naissance du patriarche (v. 29) : « Celui-ci nous consolera de nos labeurs et de nos peines relatives à la terre que Iahwé a maudite. La compa-

raison de ces deux passages met hors de doute : 1° que le nom de נֹחַ signifie « agrément de sacrifice », 2° qu'il fait allusion au sacrifice apporté par le patriarche à sa sortie de l'arche, sacrifice qui, ayant été agréé par Dieu, délivra la terre de toute menace de malédiction et la mit à même de récompenser plus généreusement les travaux de l'homme. On comprend maintenant l'intérêt qu'avait pour la nouvelle génération la plantation de la vigne, dont il est parlé au verset 20 du chapitre IX. La terre, dans l'état de malédiction où elle se trouvait auparavant, n'aurait pas eu assez de force pour produire une plante qui, pour parler le langage des Hébreux, réjouit les dieux et les hommes (Juges, IX, 13). Avec l'apparition de la vigne sur la terre disparut la dernière trace de la colère divine contre le genre humain, et l'alliance conclue avec les Noahides entra décidément en vigueur. C'est par la même raison que Noé porte dans ce verset le titre de איש האדמה, « l'homme de la terre », du sol cultivable, car la culture du sol est devenue dès lors un travail rémunérateur et béni de Dieu.

9. *Bénédiction des Noahides et défense du meurtre* (IX, 1-7).

La bénédiction des Noahides se répète presque avec les mêmes mots que celle qui fut adressée jadis à Adam (Gen., I, 28). Il y est ajouté la permission de manger toute sorte d'animaux, tandis que la première fois l'homme devait se nourrir de végétaux. L'expression כירק עשב se rapporte explicitement à la Genèse I, 29, 30. La défense de manger le sang suppose que le sang doit être offert à Dieu. Le meurtre de l'homme est représenté comme un attentat contre la Divinité elle-même, dont l'homme est l'image. La vengeance de ce crime se fera tantôt par Dieu, tantôt par les hommes, suivant qu'il restera inconnu ou parviendra à la connaissance de ceux-ci. Quant aux animaux qui s'attaquent aux hommes, Dieu se charge de les punir. Comment ? En les excitant les uns contre les autres et en les faisant chasser par l'homme. Ces moyens sont, d'ailleurs, souvent employés par Dieu pour punir les crimes des hommes eux-mêmes (Lévitique, XXVI, 14, 25).

10. *Établissement d'une alliance avec les êtres vivants* (v. 8-17).

La résolution divine de ne plus détruire la terre par un déluge est maintenant communiquée aux hommes sous la forme d'un pacte ou d'une alliance, rapidement prédite au verset VI, 18. L'obligation imposée à l'homme de s'abstenir du meurtre d'une créature humaine, détermine la divinité à prendre de son côté un

engagement envers les hommes. Les animaux en profitent aussi, en leur qualité de clients du genre humain. La promesse de ne plus détruire les êtres vivants par un déluge est garantie par l'apparition de l'arc-en-ciel, qui se montre d'ordinaire dans les nuages après la pluie, et comme c'est un phénomène naturel, il marque convenablement la perpétuité de la promesse. Ce signe est universel et purement céleste, les hommes n'y contribuent en rien et aucun devoir positif ne leur est imposé en échange de cet acte gracieux.

11. *Liaison des divers points du récit.*

L'école critique moderne distingue dans ce récit une partie iahwéiste et une autre élohiste. La partie iahwéiste reconnaissable par l'emploi du nom de Iahwé, יהוה, formerait un récit parfait, doué de variantes assez importantes, à côté du récit élohiste reconnaissable par l'emploi du nom divin Elohim, אלהים. D'après cette théorie, le document iahwéiste comprendrait d'abord le passage VI, 1-8, qui se joindrait immédiatement à VII, 1-5, puis au passage VII, 11-12, et se terminerait par VIII, 18-22. D'après ce récit iahwéiste, les animaux purs étaient au nombre de 7 couples de chaque espèce, tandis que l'élohiste ne mentionnerait qu'un seul couple de chaque espèce. La durée du déluge aurait été de 40 jours d'après le iahwéiste, et d'un an d'après l'élohiste. Enfin, le iahwéiste mentionnerait les sacrifices faits par Noé à la sortie de l'arche, tandis que d'après l'élohiste les sacrifices n'auraient pas eu lieu. En dehors de cela, l'élohiste aurait ajouté les deux derniers épisodes relatifs à la bénédiction suivie de la défense du meurtre ainsi que l'établissement de la première alliance entre Dieu et le genre humain [1]. La validité de ce système peut parfaitement être jugée par l'exposé qui précède et qui montre les lacunes qu'aurait contenues le récit iahwéiste si on le séparait d'avec le récit élohiste. En effet, il est presque inconcevable que l'élohiste n'ait pas donné la description de l'arche que Noé devait construire. On ne peut pas non plus imaginer que chez cet auteur le petit reste de l'humanité sauvé du déluge ait été abandonné à lui-même, sans aucun nouveau rapport avec la divinité. D'autre part, il est également peu vraisemblable que l'élohiste ait fait venir le déluge sans aucun motif, et celui-ci ne peut être différent de ce que fournit le passage iahwéiste, VI, 1-8. En dernier lieu, il est

[1] Voir à ce sujet l'excellent commentaire de M. Dillmann, 5e édition, p. 125-131, ainsi que *Die Genesis* de MM. Kautzsch et Socin, p. 11-17, où la séparation des sources est soigneusement marquée par l'emploi de divers types d'impression.

impossible d'imaginer que l'embarquement des êtres vivants dans l'arche se soit fait sans un ordre exprès de Dieu, ordre qui se trouve précisément dans le morceau iahwéiste, VII, 1-5. Cela suffit pour prouver que les passages élohistes et iahwéistes forment une unité parfaite et inséparable, du moins, dans la rédaction définitive du récit, bien que nous ne sachions pas pour quelle raison l'auteur a employé tantôt le nom de Iahwé, tantôt celui d'Élohim. La question des noms divins n'est pas résolue par la théorie documentaire, loin de là ; c'est tout ce que nous pouvons constater jusqu'à présent.

En résumé, le document relatif au déluge, malgré la différence des noms divins qu'on observe dans ses diverses parties, présente néanmoins une unité parfaite au point de vue de la rédaction. Il est impossible de composer un récit continu et intelligible soit avec les pièces iahwéistes, soit avec les élohistes séparément. Aucun de ces éléments ne peut être isolé des autres sans troubler l'harmonie de la narration tout entière. Il est également impossible de penser que le rédacteur du texte actuel ait composé sa narration avec deux documents indépendants, en introduisant de notables modifications dans l'un et dans l'autre pour les mettre d'accord entre eux. Dans ce cas, il en serait resté encore quelque trace dans la rédaction finale, ce qui n'est pas le cas réel. Notre examen a fait voir, au contraire, que les passages iahwéistes et élohistes ne donnent lieu ni à des répétitions inutiles ni à des divergences de formes, mais qu'ils se complètent mutuellement avec la continuité la plus naturelle, de façon que si les noms divins ne variaient pas, il ne serait venu à l'idée de personne qu'il y eût une composition de deux narrations différentes[1].

12. *Allusions au déluge dans les autres écrits bibliques.*

Le terme technique du déluge מַבּוּל ne se trouve que dans le Psaume XXIX, 10, où l'expression לַמַּבּוּל est équivalente à לְמִשְׁפָּט, « pour le jugement », circonstance qui fait voir qu'à cette époque le déluge était considéré comme un châtiment mérité par les crimes des hommes. L'âge de ce psaume étant inconnu, cette référence n'a pas d'importance particulière pour notre recherche. Nous ajoutons plus de prix au passage d'Isaïe, LIV, 9, qui parle du déluge sous la dénomination de « eaux de Noé (מֵי־נֹחַ) », en ajoutant ces paroles :

[1] Les allures larges et même diffuses de la narration, qui ne recule pas devant des répétitions peu nécessaires d'après notre goût littéraire, sont dues d'ailleurs en grande partie à la forme à la fois épique et édifiante que l'auteur tenait à lui donner d'après le modèle babylonien qu'il avait sous les yeux. Voyez plus loin.

« de même que j'ai fait serment de ne plus amener sur la terre les eaux de Noé, de même, je fais serment de ne plus m'irriter contre toi et de ne plus te lancer de menaces ». Isaïe II connaît donc non seulement la légende populaire relative à un déluge ayant détruit toute la terre, mais encore notre document élohiste, qui mentionne seul cette promesse solennelle faite par Dieu à Noé et à ses enfants de ne renouveler jamais la catastrophe du déluge. Avant Isaïe II, nous trouvons dans Ezéchiel, XIV, 20, le nom de Noé, qui n'est autre que le patriarche du déluge, puisqu'il s'y agit de catastrophes qui sont de nature à détruire tous les êtres vivants. Ce passage fait entendre que Noé a sauvé ses enfants et même des animaux d'une destruction imminente et cela par le mérite de sa justice, ce qui est très conforme au récit de la Genèse tel que nous l'avons aujourd'hui, car le prophète mentionne quatre châtiments par lesquels Dieu amène la destruction des méchants, ce sont : la guerre, חרב, la famine, רעב, les bêtes féroces, חיה רעה et la peste דבר, mais il se tait sur le moyen le plus efficace qui est le déluge. Le silence gardé par le prophète au sujet du déluge suppose qu'il connaissait le serment divin de ne plus détruire le monde par ce moyen, conformément à la donnée de l'auteur élohiste. Fait plus important, c'est que ces quatre moyens de destruction totale sont déjà groupés ensemble dans Jérémie, XV, 2-3 et dans le chant de Moïse (Deutéronome, XXXII, 24-25), toujours sans mentionner le fléau de l'inondation générale. N'est-ce pas parce que l'impossibilité d'un nouveau déluge était de notoriété publique ? Pour revenir encore à Ezéchiel, il nous sera permis de trouver une allusion directe au déluge dans la pluie du jour de la colère divine (גשמה ביום זעם) qui était destinée à purifier la terre (ארץ מטהרה, Ézéchiel, XXII, 24). En tout cas, l'opinion suivant laquelle le document élohiste est bien antérieur à l'exil repose sur des bases incomparablement plus solides que celle qui a été accréditée par certains critiques modernes.

13. *Origine babylonienne du récit du déluge.*

Dans la Genèse, le récit du déluge est tellement rattaché au iahwéisme hébreu et présenté sous les formes monothéistes les plus rigoureuses que la substance même de la légende aurait pu être prise pour une production du monothéisme prophétique. Cependant l'origine étrangère se révèle déjà par la position géographique des lieux qui furent le théâtre de la sortie de l'arche, et par conséquent l'habitat primitif des Noahides. Un mythographe palestinien aurait fait arrêter l'arche sur un sommet du Liban

et n'aurait pas choisi la chaîne de l'Ararat comme point de départ de la nouvelle génération humaine. Parmi les mots qui sont particuliers à ce récit, les trois suivants : גֹּפֶר, תֵּבָה et כֹּפֶר portent avec évidence un cachet babylonien. En effet, גֹּפֶר est lettre pour lettre le babylonien *Giparu*, désignant une espèce d'arbre qui pousse dans les basses terres et dans les marais. תֵּבָה se rapproche visiblement du babylonien *'Tebitu*, qui désigne une sorte de vaisseau. La transcription du ט babylonien par un ת en hébreu trouve sa justification dans l'habitude de rendre le ת babylonien par un ט en hébreu, comme par exemple, bab. *tupsharu* = héb. טִפְסַר. Enfin, כֹּפֶר se superpose entièrement au babylonien *kupru*, « bitume ». Chose curieuse, le bitume palestinien ou égyptien s'appelle ordinairement חֵמָר (Gen., XIV, 10 ; Ex., II, 3) ; la connexion du mot unique כֹּפֶר avec la Babylonie est donc au-dessus de toute contestation. Mais en dehors de ces preuves intrinsèques, l'origine babylonienne de la légende diluvienne a déjà été supposée par quelques-uns en raison de la légende analogue conservée par Bérose. Le patriarche du déluge y porte le nom de Xysuthrus, fils d'Otiartes. Les dieux préviennent le patriarche vertueux de la venue du déluge et lui ordonnent de construire un navire où il doit s'embarquer avec sa famille et toute sorte d'animaux domestiques. Quand la pluie eut cessé, le patriarche lâcha un oiseau, qui revint le soir les pattes salies de boue, et il comprit ainsi que les eaux n'étaient plus sur la terre. Après avoir quitté le navire, Xysuthrus se rendit à Sipar et déterra les tablettes sur lesquelles étaient gravées toutes les instructions du Dieu Oannès ou Oës. Après avoir effectué l'installation du nouveau genre humain, le patriarche fut enlevé par les dieux de la société des hommes. Ce récit a des rapports incontestables avec celui de la Genèse, mais l'original babylonien, dont Bérose a tiré son extrait, a heureusement été découvert il y a quelques années en plusieurs exemplaires, partie assyriens, partie babyloniens. Le récit du déluge forme la sixième tablette d'une grande épopée babylonienne concernant la création, la théogonie et l'histoire primitive de l'humanité. Il constitue un épisode de l'histoire d'un héros divin dont le nom *Gilganu* est écrit par les signes *Iç-lu-bar* [1]

[1] L'idéogramme *'tu* (ou *du*)-*bar* signifie *shaptu shaplitam* (R., II, 62, 69) « juge du monde inférieur (Jeremias) », et, en effet, un hymne célèbre ce héros divin comme ayant reçu de Shamash la dignité de juge sur la terre. Cette interprétation est confirmée par l'expression qui suit immédiatement l'équation précitée, *sha shaplati itamû* « celui qui règle le bas monde ». Le vrai nom de ce personnage mythique a été découvert par M. Pinches sur une tablette du British Museum, portant *an-iç-i'u-bar* = *an gi-il-ga-mesh*, et ce dernier nom a été heureusement rapproché par M. Sayce

et que quelques-uns croient être le Nemrod de la Genèse. Iç-tu-bar-Gilganu, ayant encouru la colère d'Ishtar, fille d'Anu, dieu du ciel suprême, fut frappé d'une maladie cutanée et fut obligé d'aller jusqu'aux confins du monde habité pour obtenir de son aïeul Atra-Hasis la guérison de son mal. Arrivé en présence du patriarche, il lui demande comment il se fait qu'il soit resté dans un état immortel et inaccessible aux maladies. Alors Atra-Hasis lui raconte l'histoire du déluge se terminant par son enlèvement de la société des mortels. Le texte babylonien a été, dans les derniers temps, l'objet de plusieurs traductions, en dernier lieu par MM. Jensen et Jeremias. Il en reste néanmoins quelques passages qui ont besoin d'être mieux compris. Vu le grand intérêt qu'il a pour les études bibliques, je me propose de le reproduire ci-après et de l'accompagner d'une traduction perfectionnée, afin de pouvoir relever avec plus de sûreté les analogies qu'il a avec le récit biblique. Pour la question des dates, ce document nous rendra également de notables services, car la limite inférieure de sa rédaction ne peut pas aller au-delà du règne d'Assurbanipal qui le fit copier et déposer dans sa bibliothèque, vers 650 av. J.-C. Quant à la rédaction hébraïque du récit du déluge, nous avons prouvé plus haut qu'elle n'a pas été faite après l'exil de Babylone, mais plusieurs siècles auparavant.

Voici la forme primitive du document babylonien en transcription et suivi d'une traduction littérale :

8 *Çit-napishtim ana shashuma izakkara ana Gilgânu*
9 *luptika Gilgânu amat niçirti*
10 *u piristi sha ilani kasha lugbika*
11 *Shurippak alu sha tidushu atta : ina kishad purati shaknu.*
12 *alu shu la 'tabuma*[1] *ilani kirbushu*
13 *ana shakan abubi ubla libbashunu ilani rabuti*
14 *ibashu abishunu anum malikshunu quradu bel*
15 *guzalushunu ninib gugallashunu en-nu-gig*
16 *Nin-igi-azag Ea ittishunu tamema*[2]

du héros babylonien sauvé par un aigle qu'Élien mentionne (*De natura animalium*, XII, 21) sous le nom de *Gilgamos*. En raison de la rareté de noms propres assyriens en *mesh* et de celle de l'expression du *sh* radical babylonien par l'*s* désinentielle en grec (on s'attend à *Gilgamessos*), comme aussi à cause de l'absence de la racine גלגם dans les langues sémitiques, j'incline à penser que la finale *mesh* représente le pluriel *ânu*, *âni*. Le nom *Gilgânu* viendrait ainsi de גלג « lever le voile, les paupières, etc. (syr.), découvrir, révéler, raconter (aram.). » La forme grecque aurait été primitivement *Gilganos* ; en écriture grecque *n* et *m* se confondent très souvent ; cf. Ἐδὲμ pour *Eden*, עדן.

[1] Je lis *la hi-ga* (= *'tabu*) au lieu de *la-bir* « vieille ». La cause du déluge est la méchanceté des habitants de Shurippak. On voit cela par le verset 174.

[2] Non *tashibma*.

17 *amalsunu ushanna ana kikkishu : kikkish kikkish igar igar*
18 *kikkishu shimema igaru hissas*
19 *amelu shurippakû mar ubaratutu*
20 *ugur bitu bini elippu : mushshir meshrê she'i napshati*
21 *nakkura zirma napishta bulit*
22 *shulima zir napshati kalama ana libbi elippi*
23 *elippu sha tabannushi at'a*
24 *lu minduda minatusha*
25 *lu mithur rupussa u mushalsha*
26 *ema apsi shashi çullitshi*
27 *anaku idima azakkara ana ea belia*
28 *ugur* (?) *bel sha tagba atta kiam*
29 *atta'id anaku ippush*
30 *u mi* (?) *lupul alam ummanu u shibutum*
31 *ea pashu epushma igabbi : izakkara ana ardishu iatu*
32 *eplu atta kiam taqabbashshunutu*
33 *mandima iashi Bel izirannima*
34 *ul ushshab ina alikunuma ana qaqqar Bel ul ashakkan reshia*
35 *uradma ana apsi itti ea belia ashbaku*
36 *kashunu ushaznanukunushi nukshama*
37 ...*iççuri puhur nunima*
38 . . . . . *a eburamma*
39 : . . . . . .*muir kukki*
40 *ina lilati ushaznanukunushi shamutu kibati*
41 *mimmu sheri ina namari*
42 . . . . . *ashma a. . .*
43 . . . . . *pa—ash. . . .*

Manquent les lignes 44-50.

51 *u...pi-?-la*
52 *sharruru... shi dura*
53 *danni... hishihtu ubla*
54 *ina hanshi umi attadi bunasha*
55 *ina karhisa* x *gar shaqqa igaratisha.*
56 x *gar imtahir kibir muhhisha*
57 *addi lanshi shashi eçirshi*
58 *urtaggibshi ana* VI *shu aptarassi ana* VII *shu*
59 *kirbissu aptaras ana* IX *shu*
60 *shikkat mâmi qabalsha lu amhaç*
61 *amur parisu u kishihti addi*
62 VI *shari kupri attapak ana kiri*
63 III *shari iddi attapak ana libbi*
64 III *shari çabi nash sussulsha izabbilu shamnu*
65 *ezub shar shamni sha ikulu niqqu*
66 II *shari shamni upazziru malahu*
67 *ana bit ilani uttabih alpe*
68 *ashgish kirri umishamma*
69 *sirishu u kurunnu shamnu u karanu* (*inu*)

70 *ummanu.... kima me narima*
71 *isinnu ashtakan kima umi akitimma*
72 . . . . . *ina pishshati qati addi*
73 . . . . . *aqbi elippu gamrat*
74 . . . . . *shupshuquma*
75 *gini elippi shikkati ushtabbalu elish u shaplish*
76 . . . . *liku shinipatsu*
77 *mimma ishu eçenshi. . . : mimma ishu eçenshi kaspu*
78 *mimma ishu eçenshi kuraçu*
79 *mimma ishu eçenshi zir napshati kalama*
80 *ushteli ana libbi elippi kala kimtia u salatia*
81 *bul çeri umam çeri mari ummani kalishunu usheli*
82 *adanna shamash ishkunamma.*
83 *mu'ir kukki ina lilati ushaznannu shamutu kibati*
84 *erub ana libbi elippima pihi babika*
85 *adannu shu iqrida*
86 *mu'ir kukki ina lilati ushaznana shamutu kibati.*
87 *min umi attari bunashu*
88 *umu ana itaplusi puluhta ishi*
89 *erub ana libbi elippima aptehi babi*
90 *ana pihi sha elippi ana Puzur-Bel malahu.*
91 *ekallu attadin adi bushishu.*
92 *mimmu shéri ina namari.*
93 *ilimma ishtu ishid shame urpatum çalimtum*
94 *ramman ina libbisha irtammamma*
95 *nabu u marduk (sharru) illaku ina mahri*
96 *illaku guzali shadu u matum*
97 *targulli uragal inassah*
98 *illak ninib mihri ushardi*
99 *anunnaki ishshu diparati*
100 *ina namrirrishunu uhamatu matum*
101 *sha Ramman shumurrassu iba'u shame*
102 *mimma namru ana ituti utterru*
103 *irhiç mata kima... ishten uma mehu ihpe*
104 *hantish iziqamma ina.... shada ilu*
105 *kima qabli eli nishi ubau...*
106 *ul immar ahu ahashu : ul utadda nishi ina shame*
107 *ilani iptalhu abubamma*
108 *ittehsu itelu ana shame sha Anim*
109 *ilani kima kalbi kunnunu ina kamati rabçu*
110 *ishessi ishtar kima alidti (maliti)*
111 *unambi belit ilani 'labat rigma*
112 *umullu ana titi lu iturma*
113 *sha (var. ashshu) anaku ina mahar ilani aqbu limuttu*
114 *ki aqbi ina mahar ilani limuttu*
115 *āna hulluq nishia qabla aqbima*
116 *anakumma ulladani[1] hu aiama*

117 *ki mari nuni umalla tamtamma*
118 *ilani shut anunnaki baku ittisha*
119 *ilani ashru ashbi ina bikiti*
120 *katma shaptashunu.... apu ikreti*
121 VI *urra u mushati*
122 *illik sharu abubu mehu isappannu*
123 *sibu umu ina kashadi ittarik shu*
124 *sha imtahçu kima haialti*
125 *inuh tamtu ushharirma imhullu abubu ikla*
126 *appalsa tamata shakin qulu*
127 *u kullat tenisheti itura ana teti*
128 *kima uri mithurat ushallu*
129 *apte nappashamma urru imtaqut eli dur appia*
130 *uktammisma attashab abakki*
131 *eli dur appia illaka dimaia*
132 *appalis kibrati patu tamtu*
133 *ana* XII *itela nagû*
134 *ana mat niçir itemid elippu*
135 *shadu mat niçir elippu içbatma ana nashi ul iddin*
136 *ishten umu shana umu shadu niçir etc.*
137 *shalsha umu riba umu shadu niçir etc.*
138 *hansha shishsha shadu niçir etc.*
139 *siba uma ina kashadi*
140 *usheçima summatu umashshir : illik summatu iturammа*
141 *manzazu ul ipashshumma issahra*
142 *usheçima sinuntu umashshir : illik sinuntu iturammа*
143 *manzazu ul ipashshumma issahra*
144 *usheçima aribi umashshir*
145 *illik aribima qarura sha mê imurma*
146 *iqrib ishahhi itarri ul issahra*
147 *usheçima ana* IV *shari attaqi niqa*
148 *ashkun surkenu ina eli ziqqurrat shadi*
149 VII *u* VII *adaguru uktin*
150 *ina shaplishunu attapak qanu erinu u shim-gir*
151 *ilani içinu irisha : ilani içinu irisha 'taba*
152 *ilani kima zumbi eli bel niqe iptahru*
153 *ultu ullanumma Belit ilani ina kashadishu*
154 *ishshi eluti* (?) *rabuti sha Anum ipushu ki çuhishu*
155 *ilani annuti lu çipir kishadia â amshi*
156 *ume annuti ahsusamma ana darish â amshi*
157 *ilani lillikuni ana surkeni*
158 *bel â illika ana surkeni*
159 *ashshu la imtalkuma ishkunu abubu*
160 *u nishia imnu ana karashi*
161 *ultu ullanumma Bel ina kashadishu*
162 *imur elippuma iteziz : bel libbati imtali sha ilani igigi*
163 *aiumma uçi napishti : â iblut' amelu ina karashi*

164 *ninib pashu epushma iqabi : izzakkar ana quradi Bel*
165 *mannumma sha la Ea amatu ibannu*
166 *u Ea idema kala shipri*
167 *Ea pashu epushma iqabi : izzakkar ana quradu Bel*
168 *atta abkal ilani quradu*
169 *kiki la tamtalikma abubu tashkun*
170 *bel hit'i emid hit'ashu : bel qillati emid killatsu*
171 *rummi â itbatiq shudud â irahiç?*
172 *ammaku tashkunu abuba : neshu litbamma nishi liçahhir*
173 *ammaku tashkunu abuba : barbaru litbamma nishi liçahhir*
174 *ammaku tashkunu abuba : hushahhu lishshakinma mata lish...*
175 *ammaku tashkunu abuba : Ura litbamma...*
176 *anaku ul apta piristi ilani rabuti*
177 *Atra-hasis shunuta ushabrishumma piristi ilani ishme*
178 *eninnama milikshu milku : ilimma Bel ana libbi elippi*
179 *içbat qatiama ultelanni iashi*
180 *ushteli ushtakmis zinnishti ina idiya*
181 *ilput putnima izzaz ina birinni ikarrabannashi*
182 *ina pana Çit-napishtim amelutumma*
183 *eninnama Çit-napishtim u zinnishtishu lu-emu kima ilani nashima*
184 *lu ashibma Çit-napishtim ina ruqi ina pi narati*
185 *ilquinnima ina ruqi ina pi narati ushteshibuinni.*

Traduction.

8 Çit-napishtim [1] adressa la parole à Gilganu :
9 Je veux te révéler, ô Gilganu, des choses cachées,
10 et t'informer des décisions des dieux.
11 Shurippak, la ville que tu connais, située sur la rive de l'Euphrate,
12 cette ville ayant déplu aux divinités qui y demeuraient,
13 Les grands dieux décidèrent de faire un déluge.
14 Étaient présents : leur père Anu, leur conseiller, le champion Bel,
15 leur agent Ninib, leur ministre Nergal.
16 Le seigneur des sources pures, Iau, discutait avec eux et
17 annonça leur décision à l'Argile : Argile, Argile, Poussière, Poussière !
18 Argile, écoute, Poussière, fais attention.
19 (Toi) Shurippakite, fils de Ubaratu [2],
20 Bâtis un temple, construis un vaisseau, quitte ton bien, les provisions de la vie,

[1] « Pousse de la vie », titre honorifique du Noé babylonien.
[2] Ce nom a été altéré en « *Otiartes* (*Opartes*) dans le texte de Bérose ; il signifie « amitié, clientèle » et semble abrégé de *ubarat-Marduk* « clientèle (r. אבר) de Marduk ».

21 amasse-les, conserve la semence de la vie et
22 transporte la semence de la vie tout entière dans l'intérieur du vaisseau.
23 Le vaisseau que tu construiras,
24 que sa façade soit mesurée,
25 fixées aussi sa longueur et sa largeur ;
26 puis tu le feras descendre à la mer.
27 J'ai compris (tout) et j'ai adressé la parole à mon seigneur Iau :
28 Mon seigneur, ce que tu dis, ainsi,
29 en obéissant je le ferai ;
30 mais quelle réponse donnerai-je à la ville, au peuple et aux vieillards ?
31 Iau prit la parole et lui dit ; il s'adressa à son serviteur, moi :
32 Voici la réponse que tu leur feras :
33 Parce que Bel me hait,
34 je ne resterai pas dans votre ville, je ne poserai pas ma tête sur le territoire de Bel ;
35 je descendrai vers la mer et je demeurerai près d'Iau, mon seigneur.
36 Il vous remplira de toutes sortes de biens,
37 [de troupeaux], d'oiseaux, d'une quantité de poissons,
38 [.....] de moisson [.....] .....
40 Un soir il fera pleuvoir sur vous une pluie lourde ;
41 aussitôt que l'aube paraîtra,
42 ... ?
43 ... ?

[manquent les lignes 44-50.]

51 ... ?
52 l'éclat (?) .....
53 fort..... j'ai apporté le nécessaire ;
54 le cinquième jour j'ai distingué sa forme.
55 A sa terrasse (?) [1], les parois avaient une hauteur de x gar.
56 La dimension de sa surface présentait x gar.
57 J'ai ajouté la forme de sa façade et je l'ai relié ;
58 Je l'ai élevé en six (étages) et je l'ai divisé en sept ;
59 J'ai divisé l'intérieur en neuf (sections) ;
60 J'ai enfoncé des ronces aquatiques ;
61 J'ai inspecté les fissures et j'ai comblé les lacunes ;
62 J'ai versé VI sars de bitume sur l'extérieur ;
63 J'en ai versé III sars dans l'intérieur ;
64 Trois sars d'hommes portant le *sussul* apportèrent de l'huile.
65 J'ai fait couler un sar d'huile qui a été consommé par le sacrifice ;
66 Deux sars d'huile, j'ai donnés au Nautonier [2] ;

[1] Interprétation douteuse. Cf. cependant héb. קָרַחַת « endroit lisse ou chauve ».
[2] Titre d'Iau, dieu de l'océan.

67 Pour le temple des dieux j'ai égorgé des bœufs ;
68 J'ai immolé des moutons chaque jour ;
69 Le moût, l'hydromel, l'huile et le vin,
70 Je les ai distribués aux ouvriers (?), en abondance pareille aux eaux du fleuve.
71 J'ai célébré les fêtes comme le jour de l'Akit.
72 J'ai mis de l'onguent à ma main,
73 .....J'ai dit le vaisseau est achevé.
74 ..... était difficile.
75 Les... ont été portés en haut et en bas ;
76 ..... les deux tiers, je l'ai rempli de tout ce que je possédais ;
77 : je l'ai rempli de tout l'argent que je possédais ;
78 Je l'ai rempli de tout l'or que je possédais ;
79 Je l'ai rempli de toute sorte de semence de la vie ;
80 J'ai emmené au vaisseau toute ma famille et mes servantes;
81 Les animaux des champs, les bêtes des champs, et tous mes gens je les ai amenés.
82 Shamash fit un signe :
83 L'Agent des ténèbres fera tomber le soir une pluie lourde ;
84 Entre dans le vaisseau et ferme ta porte.
85 Ce signe arriva ;
86 L'Agent des ténèbres fit tomber le soir une pluie lourde.
87 Je craignis la face du jour ;
88 Je fus saisi de terreur en regardant le jour ;
89 J'entrai dans le vaisseau et je fermai la porte.
90 Pour la direction du vaisseau à Puzur-Bel, le nautonier,
91 Je vouai un temple avec tous ses effets.
92 Aussitôt que l'aube apparut,
93 Un nuage noir se leva du fond du ciel ;
94 Ramman y fit entendre son tonnerre ;
95 Nabu et Marduk marchèrent en avant ;
96 Les Agents parcoururent les montagnes et les vallées ;
97 Nergal agita le targul;
98 Ninip avança en lançant des traits (?) ;
99 Les Anunna portèrent des flambeaux ;
100 Par leurs flammes ils incendièrent la terre.
101 Les flots de Ramman atteignirent les cieux,
102 et changèrent l'éclat du jour en ténèbres.
103 Il inonda la terre comme... un jour l'ouragan sévit et
104 souffla rapide... les eaux dépassèrent la hauteur des montagnes
105 et atteignirent les hommes à l'improviste comme l'ouragan.
106 Le frère ne vit pas son frère : dans le ciel on ne remarqua plus les hommes.
107 Les dieux craignirent le déluge.
108 Ils se retirèrent et montèrent vers le ciel d'Anu.
109 Les dieux pareils aux chiens enchaînés s'accroupirent dans les niches

110 Ishtar poussa des cris comme une femme en couche[1].
111 La dame des dieux à la bonne parole fit entendre des plaintes :
112 Le genre humain est retourné à la poussière,
113 parce que j'en ai dit du mal en présence des dieux,
114 et lorsque j'en ai dit du mal en présence des dieux,
115 j'ai ordonné au fléau de faire périr mon peuple.
116 Ce que j'ai enfanté où est-il ?
117 J'en ai rempli la mer comme de petits poissons !
118 Les dieux, sauf les Anunna, pleurèrent avec elle;
119 les dieux s'assirent par terre en pleurant
120 et en couvrant leurs lèvres[2].
121 Six jours et six nuits
122 le vent souffla, le déluge et l'ouragan ragèrent.
123 A l'arrivée du septième jour, il cessa,
124 lui qui frappa comme un démon (?) ;
125 la mer soulevée se calma, le vent, le déluge s'arrêta.
126 Je regardai la mer en poussant un cri :
127 Tout le genre humain est retourné à la poussière !
128 Comme un désert la plaine s'étendait.
129 J'ouvris la lucarne, le jour frappa mon visage;
130 Je me courbai et je m'assis en pleurant ;
131 mes larmes coulèrent sur mes joues.
132 Je regardai les rives, les bords de la mer ;
133 le sol s'éleva jusqu'à douze (kasbu ?) ;
134 le vaisseau parvint au pays de Niçir ;
135 la montagne de Niçir retint le vaisseau et ne le donna pas au flot.
136 Un jour, deux jours, la montagne de Niçir, etc.
137 Trois jours, quatre jours, la montagne de Niçir, etc.
138 Cinq (jours), six (jours), la montagne de Niçir, etc.
139 A l'arrivée du septième jour
140 je sortis une colombe et je la lâchai : la colombe partit et revint ;
141 elle ne trouva point de place où se poser et retourna.
142 Je sortis une hirondelle et je la lâchai : l'hirondelle partit et revint;
143 elle ne trouva pas de place où se poser et retourna.
144 Je sortis un corbeau et je le lâchai ;
145 le corbeau partit, vit la baisse des eaux,
146 il s'approcha, il croassa (?) et partit sans retourner.
147 Je fis sortir (tout) aux quatre régions et j'offris un sacrifice.
148 Je fis une oblation sur le sommet de la montagne ;
149 je plaçai sept et sept *adaguru* ;

[1] *Alidtu* = héb. יוֹלֶדֶת; la variante *malitu* a le même sens ; cf. héb. מְלֵאָה (Ecclésiaste, XI, 5, où il faut lire בעצמים au lieu de כעצמים : « de même que tu ignores comment (mot à mot, de quel côté) le souffle se communique à l'embryon du sein de la femme enceinte, de même, etc. »).

[2] Comparez Lévitique, XIII, 45.

150 au dessous je versai de la cannelle, du cèdre et du shim-gir.
151 Les dieux sentirent l'odeur : les dieux sentirent la bonne odeur ;
152 Les dieux, comme les mouches, s'assemblèrent autour du maître du sacrifice.
153 Lorsque la dame des dieux arriva,
154 elle porta les grandes *elute* qu'Anum a faites pareilles à sa splendeur.
155 Ces dieux, par la parure de mon cou, je ne les oublierai jamais.
156 Ces jours je devins sage, je ne les oublierai jamais. (Je dis) :
157 Que les dieux viennent à mon oblation ;
158 que Bel ne vienne pas à mon oblation ;
159 parce que sans réfléchir il fit le déluge
160 et voua mes hommes à la perdition.
161 Lorsque Bel arriva,
162 il vit le vaisseau et fut irrité : L'Igigi des dieux fut rempli de colère :
163 Qui a conservé la vie? que personne ne soit préservé de la perdition !
164 Ninip ouvrit la bouche et parla ; il dit au champion Bel :
165 Qui en dehors d'Iau a fait la chose?
166 Iau connaît tous les artifices.
167 Iau ouvrit la bouche et parla : il dit au champion Bel :
168 Toi le plus puissant des dieux, héros,
169 sans réfléchir, tu fis le déluge ;
170 A l'auteur du péché fais expier son péché, à l'auteur de l'injure fais expier son injure;
171 mais sois calme et n'extermine pas ; sois patient et n'inonde pas tout.
172 Au lieu d'amener le déluge, que les lions arrivent pour réduire le nombre des hommes.
173 Au lieu d'amener le déluge, que les tigres arrivent pour réduire le nombre des hommes.
174 Au lieu d'amener le déluge, que la famine arrive pour dépeupler le pays.
175 Au lieu d'amener le déluge, que Nergal arrive pour égorger les hommes.
176 Je n'ai pas enfreint les ordres des grands dieux;
177 j'ai envoyé un songe à Atra-Hasis [1], qui a écouté les ordres des dieux.
178 Lorsque (Bel) se mit à réfléchir, il entra au milieu du vaisseau.
179 Il me prit par la main et me fit débarquer.
180 Il fit aussi débarquer ma femme, qu'il plaça à côté de moi.
181 Il toucha notre front, se mit entre nous et il nous bénit :
182 Auparavant Çit-Napishtim était un homme,

[1] *Atra-Hasis*, « très sage », est le vrai nom du Noé babylonien. La composition inverse *Hasis-Atra* a produit le *Xysuthrus* de Bérose.

183 maintenant que Çit-Napishtim et sa femme soient semblables aux dieux des flots;
184 que Çit-Napishtim demeure loin, aux embouchures des fleuves!
185 Il nous emporta au loin et nous plaça aux embouchures des fleuves.

14. *Comparaison des deux récits.*

A première vue, la forme si foncièrement polythéiste du récit babylonien paraît s'éloigner considérablement de la rédaction hébraïque, si profondément pénétrée de l'esprit monothéiste. Quand on regarde de près, ces différences ne tardent pas, sinon à disparaître, du moins à s'atténuer de plus en plus, surtout quand on se rend compte des nécessités principielles qui ont engagé l'écrivain biblique à modifier la forme mythologique antérieure.

Le premier épisode qui contient dans la forme biblique les alliances matrimoniales entre les בני האלהים et les בנות האדם, alliances que l'auteur considère comme l'origine de la corruption du genre humain, répond, à ne pas s'y tromper, à l'origine à moitié divine et à moitié humaine du héros Gilganu, qui, malgré sa divinité, est revêtu d'un corps susceptible de maladies et qui considère Atra-Hasis comme son aïeul. Pour l'auteur babylonien, cette nature mixte de dieu et d'homme est conforme à la conception ordinaire de la mythologie religieuse et ne comporte pas une idée dégradante pour le personnage qui en est doué. Pour l'auteur biblique, au contraire, le mélange des divinités avec les êtres humains est un acte abominable dégradant ceux qui en sont le résultat et amenant même la destruction du genre humain qui y concourt par son acquiescement et par sa satisfaction. Le jugement des deux auteurs ne se ressemble pas, mais leurs récits sont identiques au fond, ou, pour parler plus exactement, le récit de l'auteur hébreu se montre comme une modification du premier, car l'analogie entre les deux est trop considérable pour que l'on puisse admettre une origine séparée pour chacun.

L'originalité du récit babylonien se révèle tout d'abord par la localisation précise de l'événement. Atra-Hasis est originaire de Shurippak, ville située sur les bords de l'Euphrate, et il descend le navire dans le golfe Persique, qui est la demeure du dieu Iau. Le narrateur biblique paraît avoir également placé la résidence des patriarches antédiluviens, partant aussi celle de Noé, dans la Basse-Chaldée, patrie d'Abraham, mais il ne le dit pas expressément, et son silence a souvent été interprété comme s'il avait fixé l'habitat des premiers hommes en Palestine même. On verra

plus loin que l'origine palestinienne du narrateur hébreu n'est pas restée sans influencer la détermination du lieu où l'arche s'est arrêtée. Plus évidente est encore l'induction qu'on peut tirer du nom que porte le héros du déluge dans chacun de ces récits et qui, malgré la différence verbale des formes extérieures, sont au fond identiques. Nous avons montré plus haut que le nom נֹחַ fait allusion au sacrifice « à l'odeur agréable (ריח ניחח) » que le patriarche offrit après la sortie de l'arche, mais cet acte de piété n'est ni le premier de son genre, puisque le sacrifice a déjà été inauguré par les fils d'Adam (Genèse, IV, 3-4), ni d'une nature particulière pour mériter d'entrer dans le nom du héros, lequel aurait gagné à être dérivé de racines indiquant l'idée générale de justice et d'intégrité (צדק, תמם, etc.). Plus amplement motivé est le nom babylonien *Atra-Hasis* « très sage », qui au sens propre se justifie parfaitement par l'adresse que montra le patriarche dans la construction très compliquée du grand bâtiment, et au sens figuré et religieux, par son empressement à obéir aux ordres de la divinité et à se la rendre favorable au moyen de sacrifices nombreux et réitérés avec une recherche des plus raffinées. Dans l'ordre d'idées sacrificieuses, toujours les proportions gardées, « très sage » signifie « très pratiquant » et se rapproche singulièrement de « l'homme aux sacrifices agréés », auquel s'est arrêté l'auteur biblique, faute de trouver un terme unique plus convenable pour rendre le composé babylonien.

La cause déterminante du déluge est identique dans les deux récits, les crimes commis par les hommes. Il y a néanmoins une divergence qui mérite d'être relevée. Dans le récit babylonien ce sont les méfaits des habitants de la ville de *Shurippaku*[1] qui causent la perte du genre humain tout entier. Pour l'écrivain biblique, une telle justice sommaire paraît indigne de Iahwé, et voilà pourquoi il suppose l'extension du péché dans le genre humain tout entier, à la seule exception de la famille de Noé. Le moraliste hébreu est ici fidèle à sa conception ordinaire de la justice, qui ne permet à la divinité elle-même aucun écart capricieux, conception qu'il a si bien développée dans les préliminaires de la destruction des villes coupables de Sodome et de Gomorrhe (XVIII, 20, XIX, 29). D'après le principe développé par Abraham, il aurait suffi de dix justes[2] pour sauver les cinq villes criminelles de la Pentapole et même, après la constatation négative de ce nombre de justes, Lot n'a pas

[1] On suppose que c'est la localité nommée כרבוך par les Syriens.

[2] Il est intéressant de faire remarquer que les personnes sauvées dans l'arche de Noé sont seulement au nombre de 8 (Genèse, VI, 18); il y perce l'idée que s'il y avait eu 10 justes, le genre humain n'aurait pas péri.

partagé leur sort ; il a même pu sauver par sa prière la petite ville de Çoar. C'est là un trait caractéristique du progrès moral que le monothéisme a fait faire aux Hébreux.

Je laisserai de côté les différences qui se font remarquer dans les deux récits au sujet des dimensions de l'arche, le texte babylonien étant fruste à cet endroit, et les mesures ne se lisant pas avec une entière certitude. Mais j'appellerai l'attention sur ce fait que l'arche babylonienne est un véritable navire dirigé personnellement par Iau, le dieu de l'océan, portant le titre de « marin, nautonier » et qui est rendu favorable par le vœu que fait le patriarche de lui consacrer un temple avec le mobilier nécessaire. Dans la forme hébraïque, qui a repoussé les divinités marines, ce vœu devient oiseux et disparaît tout à fait. La seule trace qui en reste, c'est la petite phrase « et Iahwé ferma (l'arche) après lui » (VII, 16). Quant aux abondants sacrifices qu'Atra-Hasis offre avant d'aménager l'arche, l'auteur hébreu les trouva inutiles eu égard à la piété séculaire de Noé, et préféra insister uniquement sur le sacrifice de la sortie, qui fut le point de départ de la première alliance entre Dieu et le genre humain.

La durée du déluge n'est que de sept jours dans le récit babylonien, et d'un an d'après le récit hébreu. La première affirmation s'accorde bien avec l'importance presque sacrée qu'avait le nombre sept chez les anciens, elle a donc plus de chance d'être primitive. On s'explique pourtant la cause qui avait fait admettre à l'auteur hébreu une durée de douze mois. Nous voyons par la Genèse, IX, 10, que l'auteur met un certain prix à ce que la nouvelle génération des Noahides soit conçue après l'année néfaste du déluge ; c'est probablement afin de laisser cette nouvelle génération à l'abri de la malédiction qui pesait encore sur le genre humain avant la nouvelle alliance conclue entre Dieu et lui. Pour qu'un membre de cette nouvelle race soit frustré de ces droits naturels, il faudra désormais une cause exceptionnelle, amenant une malédiction expresse et bien méritée. Un tel accident nous est montré par lui dans le cas de Cham, qui, par son acte irrévérencieux envers son père, a attiré la malédiction sur Chanaan, le plus jeune de ses fils.

Les différences qui se font remarquer au sujet du lieu d'arrêt de l'arche et des oiseaux envoyés s'expliquent aussi très bien en admettant l'originalité de la forme babylonienne. Si d'après cette dernière rédaction l'arche s'arrête sur le mont Niçir, qui appartient à la partie du Zagros la plus rapprochée de la Babylonie du côté de nord-est, la situation est motivée par le nom de la montagne, qui peut être tiré du verbe *Naçaru* « garder, préserver » ; l'étymo-

logie populaire était tentée de voir dans le shad-Niçir une montagne de salut. La narration hébraïque conserve aussi exactement que possible le sens de la direction et fait reposer l'arche sur le versant arménien du Zagros situé au nord-est de la Palestine, mais le nom propre de cette chaîne אֲרָרָט ne peut plus servir d'appui à la localisation, circonstance qui dénote une œuvre de seconde main.

Le récit babylonien admet le lâchement de trois oiseaux différents, la colombe, l'hirondelle et le corbeau. Cette triple tentative paraît mieux dans l'ordre des choses. Le narrateur hébreu, tout en maintenant les trois envois, ne mentionne que deux oiseaux, l'un pur, l'autre impur, savoir : la colombe et le corbeau, et paraît se complaire à ce que le message instructif soit fait par l'oiseau pur. On voit que pour cet auteur la distinction mosaïque entre les animaux purs et les animaux impurs remonte aux époques les plus reculées de l'humanité et fait partie intégrante du iahwéisme tout aussi bien que l'observance du Sabbat et la défense du meurtre.

Les deux récits sont aussi d'accord sur ce point que le patriarche a fait d'abondants sacrifices après sa sortie de l'arche ; mais, hormis l'impossibilité d'un nouveau déluge, le résultat n'est pas le même dans les deux cas. L'auteur babylonien fait profiter de la bénédiction divine le seul propriétaire du sacrifice, Atra-Hasis, qui devient immortel et qui est transporté aux embouchures des fleuves pour y vivre éternellement avec sa femme. Les fils du patriarche, ainsi que leurs descendants, ne participent en rien à cette faveur divine. Tout autre est la représentation de l'auteur hébreu qui pivote sur l'idée de rapports plus sympathiques entre Dieu et les hommes et sur l'institution d'une alliance indestructible. Noé lui-même ne reçoit pas de privilège à part et demeure mortel comme les autres hommes. Ce manque d'égard envers le patriarche a été exploité par les légendes rabbiniques, qui en ont conclu que sa vertu n'était que relative. Au point de vue purement biblique, on explique la chose en admettant que la conservation de Noé dans la société humaine était nécessaire pour en faire l'initiateur de l'agriculture nouvelle et surtout de la culture de la vigne. D'autre part, la nécessité de créer l'accident de l'ébriété de Noé, qui aboutit à la malédiction de Chanaan, a certainement contribué à laisser au père de la nouvelle génération la nature humaine ordinaire.

Je me résume. Pour tout esprit non prévenu, la narration hébraïque du déluge est une transformation monothéiste et très abrégée du récit babylonien qu'on a lu plus haut et qui est lui-

même une rédaction abrégée d'un document plus long et contenant des détails minutieux et sans grande portée[1]. La plupart des traits épiques qui vivifient le poème babylonien ont été effacés ou largement atténués. La délibération des dieux pour amener le déluge et le stratagème employé par Iau pour sauver Atra-Hasis ont été réduits au verset VI, 12, et aux trois mots du verset 14. La procession terrifiante et grandiose des divinités courroucées au milieu de l'ouragan et des flots en fureur et leur débandade pitoyable à la vue des vagues toujours montantes, n'ont laissé qu'une faible trace dans VII, 19. Le superbe *mea culpa* que le poète babylonien met dans la bouche de la Dame des Dieux en faveur du genre humain a été réduit au prosaïque « et Dieu se souvint de Noé, etc. (VIII, 1) ». Mais partout où le principe monothéiste ou d'autres motifs urgents n'étaient pas en jeu, l'écrivain hébreu a suivi assez strictement son modèle babylonien. Comme celui-ci, il insiste à plusieurs reprises sur l'obéissance du patriarche, qu'il fait aussi entrer dans l'arche après un commencement de pluies (VII, 4, 6-7, 10 = r. b. 40, 82-89). Ces répétitions, qui se supportent très bien dans le poème épique et développé de l'auteur babylonien, sont presque insupportables dans le récit hébreu si restreint et d'un ton tout édifiant. Mais ces inconvénients mêmes fournissent la meilleure preuve de l'unité primitive de ce récit tel que nous l'avons aujourd'hui, malgré la diversité des noms divins qui y figurent. Déjà l'idée seule que deux auteurs hébreux, nous parlons de l'Elohiste et du Iahwéiste, aient cherché séparément à nationaliser le poème babylonien du déluge chacun à sa manière, me paraît dénuée de tout fondement et n'a d'analogie dans aucune littérature ancienne ; mais comment imaginer que ces deux rédactions séparées aient été ensuite réunies par un nouveau rédacteur suivi de compilateurs moins habiles qui les auraient découpées et interpolées à l'aventure sans faire disparaître les menus faits rédactionnels qui caractérisent l'original cunéiforme ? Évidemment la découverte de la littérature babylonienne n'a pas porté bonheur à la critique documentaire de la Genèse.

J. HALÉVY.

[1] Un fragment de cette édition plus développée a été publié par M. Delitzsch (*Assyrische Lesestücke*, 3e éd., p. 101).

GLOSES D'ABOU ZAKARIYA BEN BILAM

SUR ISAÏE

(SUITE[1])

ל

1 הוי בנים סוררים. מלאלפון ומנה כי כפרה סוררה סרר ישראל: ולנסך
מסכה. לינאלבוא נלבה ולים מן ראיי אי ליקדמוא רייכא לא ירצי אללה בה:
למען ספות חטאת. מענאה אלזיאדה והו מן ספה ומתלה לספות עוד על חרון
אף י"י: 6 אפעה ושרף מעופף. אלאפעואן והו אלחיה אלדכר וכתירא מא
וצפהא באלטיראן לים לאן להא אגנחה לכן לכפתהא ואנדפאעהא פי אלהוא
כאלמזראק עלי בעד כתיר ועלי אן צאחב כתאב אלחיואן קאל אן פי בלאד
אלחבשה חיאת טאירה באגנחה והדא בעיד[2]: ועל דבשת גמלים. הו סנאם

Chap. XXX.

1. סוררים : « désobéissants », comme סוררה (Osée, IV, 16). — ולנסך ... מסכה : « pour faire un choix qui est contraire à mon avis », c'est-à-dire pour mettre à leur tête un chef que Dieu n'agrée pas. — ספות veut dire « augmenter » ; de la racine ספה, comme Nombres, XXXII, 14.

6. שרף : en arabe *afawân* « vipère mâle » ; si on attribue souvent (à cet animal) le vol, ce n'est pas qu'il ait des ailes, mais parce qu'il est léger et s'élance dans l'air, comme le javelot, à une grande distance ; bien que l'auteur du *Livre des animaux* dise qu'en Abyssinie il y a des serpents qui volent avec des ailes, cette explication serait trop recherchée. — דבשת : « la bosse » ; en chaldéen on l'appelle חיטורה.

[1] Voyez *Revue*, t. XVII, p. 172 ; t. XVIII, p. 71 ; t. XIX, p. 84 ; t. XX, p. 225, et t. XXII, p. 45.

[2] Voyez Ibn Dj., *s. v.* שרף.

אלגמל ויסמי באלנהטי חיטורת: 8 ועל ספר חקה. אמר מן דואת אלמתלין וקד
יגי באלקמץ כמא קיל סלוה כמו ערמים: 9 בנים כחשים. צפה ומענאה אלגחד
ללרבוביה ואצל הדה אלצפה אלשדה לולא אלחא ורבמא כאנת עלי זנה אל
נכר מכפפה מן אלשדה[1]: 10 לא תחזו לנו נכחות. אלכלאם אלמתגה אלדי
כאנה יקאבלך ולא יתוארי ענך: 12 יען מאסכם בדבר הזה. אלוגה פיה אן
יכון מתל כתפשכם את העיר פאכרגה אלחלקי אלי הדה אלציגה כמא אכרג
על מאסם תורת י"י ען בניה ברדפם אחריכם: ותבטחו בעושק ונלוז. אסם דכלת
עליה אלנון מתל נחרצה ונסבה וגירהמא ומענאה אלרואג ואלחידה ען אלחק:
13 נבעה בחומה נשגבה. הדא אסם אצלה אלתנפט ואתסע פיה ללמאיל ואלבארז
מן אלהאיט אלי אחדי אלגהתין אלדי יכון דלך סבב תהדמה ומנה קיל שחין
אבעבעות ואצל אלפעל מנה בעה ותצאעף מן פאיה ועינה וסקטת אללאם מנה,
ולרב האיי ז"ל קאל פי נבעה תלמה מכשופה משתק מן שלש אבעיות ביום ולים אלא
אלדי פסרת לך[2]: 14 ולחשוף מים מגבא. אצלה אלקשר מן חשוף חשפה

8. חקה. Impératif d'une racine géminée ; on met aussi quelquefois un qames, comme סלוה (Jér., L, 26).

9. כחשים est un qualificatif, et signifie « niant l'autorité de Dieu ». Ce qualificatif devrait avoir un dagesch, si ce n'était le het. Peut-être a-t-il la forme de נכר (Deut., XXXII, 12), qui n'a pas de dagesch.

10. נכחות : « les paroles qui se présentent à l'esprit comme si elles étaient en face de toi », et non pas derrière toi.

12. מאסכם. Ce mot devrait avoir les mêmes voyelles que כתפשכם, mais la gutturale lui a fait prendre cette forme; de même que מאסם (Amos, II, 4) a perdu la forme de ברדפם (Deut., XI, 4). — נלוז est un nom formé avec le nun, comme נחרצה (Is., X, 23), et נסבה (II Chr., X, 15) ; ce mot signifie « dévier » et « se détourner de la vérité ».

13. נבעה est un nom qui signifie primitivement « bouillonner » ; ce nom a été étendu à la partie du mur qui penche et fait saillie de l'un des deux côtés, et devient la cause de l'effondrement du mur ; de là vient [le sens de pustule pour] אבעבעות (Ex., IX, 10). La racine de ce mot est בעה, où la première et la seconde radicales ont été redoublées tandis que la troisième est tombée. Rab Hay explique נבעה par une brèche *ouverte ;* sens qui se retrouve dans אבעיות (Péa, IV, 5) ; mais la vraie explication est celle que j'ai mentionnée.

14. ולחשוף. Le sens primitif est « ôter l'écorce ». Le prophète compare l'action de puiser l'eau peu à peu dans un vase d'argile, à l'enlèvement de l'écorce ; c'est un infinitif de la forme légère.

[1] Voyez une explication plus développée dans I. Dj., *Luma*, p. 111, l. 13.

[2] L'opinion de Ben Bilam est mieux expliquée dans l'*Ous.*, *s. v.* בעה ; Rab Hay, en traduisant נבעה par מכשופה, paraît y voir le même sens que dans בעו מצפוניו, que le Targum traduit אתגלירון. אבעיה, comme le croient la plupart des commentateurs, en s'appuyant sur le Yerusalemi (*Péa*, 18 *b*), signifierait « apparition du propriétaire ». Toutefois Kamhi, qui paraît reproduire l'explication de Rab Hay,

ושבה אכל אלמא באלכזף אולא פאולא באלקשר והו מצדר כפיף: 15 בשובה
ונחת תושעון. שובה הנא מתל נחת והו אלקרר ואלהדו והו אסם מעתל אלעין
וקד קיל אן שובה י״י רבבות אלפי ישראל מנה, ווהם אבו זכריא[1] פי הנני שב
שבות אהלי יעקב פאדלה מע בשובה ונחת תחת מעני ואחד והו מן מעני אלרגע
לא שך פיה, ואנמא אוהמה לאנה ראי אכתר לגה שב גיר מתעדיה ולם יאבה
אלי מתלה ושבתי את שבותהן וא׳צא ושב שבותם, בשוב י״י את שיבת ציון:
16 ותאמרו לא כי על סוס ננוס על כן תנוסון. אכתאר אבו אלוליד פי ננוס
אן יכון פעלא מסתקבלא מן דואת אלמתלין אעני נסס ואשתקה מן י״י נסי
קאל אן מעני אלהרב פיה צעיף גדא אד לא יגוז אן יעאקב באלהרב מן
אכתארה ואנמא אראד אנהם טלבו אלאסתעלא ואלארתפאע ברכוב אלכיל פקיל
להם אן דלך לא יגדי עליכם ולא יגני ענכם ולא תלבון אלא אלי אלפראר עכסא
מן אלתרפע ואלאסתטהאר אלדי טלבתם[2] והדא מעני גיד ומעני אלהרב גאיז במעני
אנכם אעדדתם אלכיל ללהרב ואלנגאה עליהא: 17 אלף אחד מפני גערת אחד.
יריד ינוס מפני גערת אחד ואחד אלאול צפה לאלף ועלי אנה גני ענהא לכן קד גרת

15 שובה a ici le même sens que נחת ; c'est le calme et la douceur, et c'est un nom d'une racine à la deuxième radicale faible. On a dit que שובה (Nombres, x, 36) a le même sens. Abu Zakarya s'est trompé en donnant à שב (Jér., xxx, 18) la même signification qu'à שובה, tandis qu'il a sans aucun doute le sens de « retourner ». Ce qui l'a induit en erreur, c'est qu'il a vu le plus grand nombre d'exemples de שב avec le sens intransitif, sans faire attention à שבתי (Ezéch., xvi, 53), שב (Sophonie, ii, 7) et בשוב (Ps., cxxvi, 1).

16. ... ותאמרו. Abulwalid préfère considérer ננוס comme un futur d'un verbe à racine géminée, c'est-à-dire נסס, et lui donne la même dérivation que נסי (Exode, xvii, 15). Il dit que le sens de « fuir » convient fort peu, puisqu'on ne peut pas punir par la fuite celui qui veut fuir. Mais le texte signifie qu'ils cherchaient à s'élever et à se rehausser en montant à cheval ; le prophète leur répond : « Cela ne vous sera pas utile et ne vous servira de rien : vous ne parviendrez qu'à fuir, au lieu de l'élévation et de l'éclat que vous cherchiez. » C'est un sens qui convient ; cependant le sens de « fuir » est admissible, c'est-à-dire : « Vous n'avez préparé les chevaux que pour fuir et vous sauver. »

17. אלף אחד, on sous-entend ינוס. Le premier אחד qualifie אלף, bien qu'il soit superflu ; mais les Hébreux ont pris l'habitude de le mettre, comme ils disent איש אחד (I Sam., i, 1) ; איש seul exprime en

comprend par נבעה « une brèche par où l'on entre et *cherche* ». שלש אבעירות ביום signifierait alors : « que les pauvres viennent chercher trois fois par jour ». Comparez sur les différents sens de la racine בעה, Pinsker, *Liqqûté Qadmoniot*, p. 153.

[1] Nutt, p. 57 ; D., p. 95. Ben Bilam résume inexactement les observations d'Ibn Dj., *Ous.*, *s. v.* שוב.

[2] Voy. *Opusc.*, p. 89. Ben Bilam reproduit plutôt le sens que les mots.

עאדה אלעבראניין כפעל דלך כקולה ויהי איש אחד מן הרמתים לאן איש
בנפסה יעטי אלשכץ ואלעדד פזאדוא אחד עלי סביל אלתאכיד: 18 ולבן
חכה י"י לחננכם. מצדר כאמל מתל אין גחלת לחמם ומענאה אלראפה: 20 ונתן
י"י לכם לחם צר ומים לחץ ולא יכנף עוד מוריך. ירד ואם נתן י"י אי ואן
כאנת קד נאלתכם ציקה וצנך עיש פאן אללה יוסע עליכם ולא יחגב ענכם
אמטארכם פי וקתהא. ומוריך הנא הו אלמטר מתל את המורה לצדקה, ואלמפסר
יקול אן מוריך הנא אלמדל [1] ומא יסוג פיה גיר מא דכרת לך ולא סימא למא דכר
בעד פסוק וטמאתם אלדי הו ונתן מטר זרעך אשר תזרע את האדמה אלי אכר
אלפצל והו ידל עלי אלכצב ורפאהה אלעיש וכתרה אלגלל: 21 ואזניך
תשמענה דבר. יריד בה אשבאק אלנאס עלי אלטאעה ואנהם יהדי בעצהם בעצא
אלי אלטריק אלמתלי: כי תאמינו וכי תשמאילו. יריד תימינו באליא מכאן
אלאלף אי חית מא כותם ימנה או יסרה: 24 בליל המיץ יאכלו. עלף נמי
חסב אלמעני ויקויה איצא אשר זרה ברחת ובמזרה. ורחת אסם לאלה ידרי בהא
אישתק (להא) מן רוח כמא נחת משתק מן ינוח אלדי הו מעתל אלעין, וראית
לרבנו האיי ז"ל [2] רחת יש לה שם אחר עתר והיא שהופכין בה את התבואה
ממקום למקום [3] ובלשון ארמי מרואחא וקורין אותה בכבל אלרפש, תם פסרה

même temps l'individu et le nombre, mais ils ont pris אחד comme corroboratif.

18. לחננכם : Infinitif complet, comme לחמם (Is., XLVII, 14); le sens est « être clément ».

20 ... ונתן ונתן est pour ואם נתן, « si la détresse et la disette de vivres vous atteignent, Dieu vous mettra à l'aise et ne vous refusera pas vos pluies en leur temps ». — מוריך ici est la pluie, comme dans Joel, II, 23. Le traducteur dit que מורה est ici « celui qui dirige », mais l'explication que je viens de donner est seule possible, surtout à cause de ce qu'il dit après le verset וטמאתם (v. 22), c'est-à-dire depuis ונתן jusqu'à la fin du paragraphe (v. 23-26), où il est parlé de la fertilité, de la vie aisée et de l'abondance des denrées.

21. ... ואזניך. Il veut dire que les hommes s'accordent pour obéir à Dieu et que l'un guide l'autre vers le bon chemin. — תאמינו a le même sens que תימינו avec un yod au lieu d'un alef ; le sens est : « partout où vous êtes, à droite ou à gauche ».

24. בליל חמיץ : « du fourrage propre », d'après le sens qui est confirmé par ce qui suit, אשר זרה, etc. — רחת est un instrument avec lequel on vanne ; ce mot est dérivé de רוח, comme נחת est dérivé de ינוח, qui est une racine à la seconde radicale faible. Rab Hay dit : « רחת a encore un autre nom יתר, c'est un instrument avec lequel on retourne le blé d'un endroit à l'autre. En araméen c'est מרואחא ;

[1] Ce n'est pas le mot de Saadia, mais c'en est l'équivalent.

[2] Rabbénu Hay, dans son commentaire sur *Séder Tehârôt* (*Kélim*, XV, 7). Ce passage est mutilé dans l'édition Rosenberg, p. 11.

[3] Ceci se rapporte au Midrasch sur Gen., XXI, 4 ; cf. *Yebamot*, 64 *a*.

כונס פקאל הוא הלוח הרחב שהוא הנכנס בתבואה והופכה[1] ואמא אלדי פי אלנין
אלמדכור הנא פהו מתל מזרה והמא אסמאן רחת מן רוח ומזרה מן מעני אלתפריק
משתק מן זרה הלאה וגירה: 25 פלגים יבלי מים. אסם ללאודיה ואלאנהאר
ואלפלג ענד אלערב אלנהר יגרי מן עין מתל פלג אלהים מלא מים, ויבלי מתל
ועל יובל ישלח שרשיו והי לגה תאניה פי אלאסם ואלמפרד יבל עלי זגה קבר
פגא גמעה יבלי מתל אל קברי: 28 להנפה גוים בנפת שוא. סמי אלאולון
אלגרבאל נפה וכברה וישתק מנה אלפעל פיקולון סלת מנופה[2] פרבמא כאן
להנפה ליחרכהם כאלגרבאל והו מצדר מן פעל מעתל אלעין פי אצלה ומעני
לגה הניף אלתחריך והדא אשארה אלי כסרה מלך אשור עלי עהד יחזקיהו:
33 מדרתה אש ועצים. משעל אסם מעתל אלעין ומנה קיל וגם דור העצמים
תחתיה:

לא

1 ולא שעו אל קדוש ישראל. במעני אלתוכל[3] וכד דכרנא מוצע אשתקאקה[3]:

en Babylonie on l'appelle *errafsch.* » Puis il explique ce mot par כונס, qui est une planche large qu'on fait *entrer* dans le blé pour le retourner. Pour le רחת qui est mentionné ici dans le texte, il est synonyme de מזרה ; ce sont deux noms dont l'un, רחת, vient de רוח, et l'autre, מזרה, de זרה (Nombres, XVII, 2), qui a le sens de « diviser ».

25. פלגים. C'est le nom des wadi et des rivières ; *faldj*, en arabe, désigne une rivière qui coule d'une source, comme en hébreu פלג, dans Ps., LXV, 10. — יבלי a le même sens que יובל (Jér., XVII, 8), et c'est une autre forme de ce nom ; le singulier est יבל, d'après le modèle de קבר ; le pluriel est יבלי, comme קברי (Jér., XXVI, 23).

28. ... להנפה. Les anciens appellent le crible נפה et כברה ; on dérive de נפה un verbe et on dit סולת מנופה, « de la fleur de farine tamisée. » Peut-être הנפה veut-il dire « il vous remuera comme un crible ». C'est un infinitif d'une racine à la seconde radicale faible ; le verbe הניף signifie « mouvoir ». Le verset fait allusion à la défaite du roi d'Assyrie, au temps d'Ezéchias.

33. מדרתה est un « foyer » ; c'est un nom d'une racine à la seconde radicale faible, comme דור (Ez., XXIV, 5).

Chap. XXXI.

1. שעו a le sens de « confier » ; nous avons déjà dit d'où ce sens dérive.

[1] Cf. *Baba Meçia*, 105 *a*.

[2] *Menahot*, VI, 7. Dans ce cas, הנפה viendrait d'une racine à la seconde radicale faible.

[3] B. B. se rapporte probablement à Isaïe, XVII, 7 ; passage que l'*Ous.*, c. 736, l. 19, réunit au nôtre pour le sens de « se fier » ; mais cette partie du commentaire de B. B. manque dans notre manuscrit.

4 ומהמונם לא יענה. לא יצעף[1] ומנה קיל עני ועניים לצעפהם: 5 גנון והציל פסוח והמליט. הדאן מצדראן ואן כאנא מכסוין ואלונה אלפתה: 9 וסלעו ממגור יעבר. ילגי אלי חצונה מן שדה אלחדר ואלכוף:

לב

1 ולשרים למשפט ישוו. אללאם פי ולשרים מזידה: 3 ולא תשעינה עיני ראים. לא תכף ען אלנטר, ורבמא כאן מן מעני אלבהת כקולה ואל תשתע כי אני אלהיך אמצתיך: 4 ולבב נמהרים יבין לדעת. אלבלידין והו מנפעל ומנה מעצת נפתלים נמהרה: ולשון עלגים תמהר לדבר צחות. יריד אלפציח מן אלכלאם והו גמע: 5 ולכילי לא יאמר שוע. אלבכיל לא יסמי סכיא, זנתה פעלי: 6 להריק נפש רעב. משתק מן אלפראג אלדי הו לא יגעו לריק א־ידים גועה וכלוה מן אלגדא: 11 רגזה בטחות פשוטה וערה וחגרה על חלצים. הדה מצאדר לא אואמר לאן אלעאדה תבאת אלנון פי אמר גמאע אלמונת

4. לא יענה : « il ne faiblit pas »; de là le nom de עני, pluriel עניים, à cause de la faiblesse des pauvres.

5. הציל והמליט : ce sont deux infinitifs, bien qu'ils aient un hireq; tandis qu'ils devraient avoir un patah.

9. וסלעו : « Il se sauvera dans ses forteresses, tant il craint et a peur. »

Chap. XXXII.

1. לשרים. Le lamed est explétif.

3. ולא תשעינה : « (Les yeux) ne s'abstiendront pas de voir » ; peut-être ce mot a-t-il le sens de « être stupéfait », comme תשתע (Is., XLI, 10).

4. נמהרים : « les sots » ; c'est un participe du nifal, comme נמהרה (Job., V, 13). — צחות. C'est la parole élégante ; le mot est au pluriel.

5. ... ולכילי : « L'avare ne sera pas nommé généreux »; le type de כילי est פעלי.

6. ... להריק emprunte son sens à celui d' « être vide », comme לריק (Is., LXV, 23); c'est-à-dire : « Il fait durer la faim et la privation de nourriture. »

11. ...רגזה. Ce sont des infinitifs, et non des impératifs, car on a l'habitude de maintenir le nun dans le suffixe du pluriel féminin, comme dans חגרנה (Jér., XLIX, 3), ou de mettre le vav du pluriel comme חרדו טאננות; mais il est impossible qu'on enlève et qu'on fasse tomber à la fois les deux marques du pluriel. A quel point s'est donc trompé celui qui a insisté pour en faire des impé-

[1] C'est la traduction de Saadia.

מתל הגורנה שקים או ואו אלגמע מתל חרדו שאגנות ואמא אן ינרף בה פיסקט מנה אלעלאמתאן פלא. ומא אצל מן לגּ פי כונהא אואמר וגעל ילפק אלחגּג אלבארדה עלי קולה ולם יתבת לה פי דלך מדהב לאן אלבאטל זהוק תם גא פי תפסיר ועדה בשי בעיד קאל אנה מן מעני ערער תתערער ותרך אלנסק אלצחיח אלדי הו אללאיק בעד אלתגרד והו אלכשף ואלאערא אי תערין מן אלתיאב ואיתזרן פי אלמסח, ומא אכרגה ען הדא אלביאן אלא אללגאג ואלאצראר עלי אלמחאל[1]: 13 על אדמת עמי קוץ שמיר תעלה. יריד אשר תעלה קוץ שמיר אי אן אלנדב עלי הדה אלבלאד אלתי תכלא ותנבת אלשוך. ותעלה פעל ללאדמה מתעד ללקוץ ואל שמיר ושמיר נסק בלא ואו מתל שמש ירח עמד זבולה: כי על כל בתי משוש קריה עליזה. יריד אן אלשוך סיעם גמיע קצור אלסרור מן מדנהם אלקויה ענד מא יתרכונהא: 14 עפל ובחן היה בעד מערות. מענאה אן אלחצון אלמנעה סתעוד מתל אלמגאיר לאן אלאעדא יהדמונהא ויגאדרונהא כאלמגאיר באלחפר ואלתכריב: 19 וברד בדת היער. פעל מאץ ודליל דלך כונה המץ ופתח יריד אן אלברד מתי נזל נכב ען מזארעהם אלי אלשערא חית לא יצר:

ratifs, en mettant bout à bout une série d'arguments sans valeur en faveur de son opinion ! Mais son opinion n'a aucune solidité parce que le faux ne résiste pas. Puis le même exégète cherche bien loin l'explication du mot ערה en soutenant qu'il a le même sens que ערער (Jér., LI, 58) « renverser ». Il abandonne ainsi la suite naturelle de la phrase et le sens qui convenait après qu'il avait été question du déshabillement, savoir : « être découvert et nu ». Le sens est donc : « Soyez dépouillées de vos vêtements ; ceignez-vous de cilices. » Il n'a abandonné ce qui est évident que parce qu'il s'enfonce et persévère dans l'absurde.

13. ... על אדמת. C'est pour אשר תעלה קוץ שמיר, c'est-à-dire : « Qu'on pleure sur ce pays qui est désert et qui ne produit que des épines. » — תעלה a pour sujet אדמה et pour complément קוץ et שמיר ; שמיר est coordonné sans la conjonction, comme שמש ירח (Hab., III, 11). — ...כי על. Le sens est que les épines envahiront tous les palais de plaisance, dans leurs villes fortes, lorsqu'on les abandonnera.

14. ... עפל. Le sens est : « les forteresses inaccessibles deviendront comme des cavernes, parce que les ennemis, en les minant et en les faisant crouler, les démoliront et les abandonneront comme des cavernes. »

19. ...וברד. Ce mot est un verbe au parfait, la preuve en est le קמץ et le פתח. Le sens est que la grêle, en tombant, évitera les champs ensemencés, pour atteindre les forêts, où elle ne fait pas de mal.

[1] L'opinion que Ben Bilam combat ici est probablement celle de l'auteur des *Risaïl Errifaq* à qui Ibn Djanah répond dans le *Taswiya* (*Opus.*, p. 376, l. 4), et dans le *Taswîr* (voir *Luma*, p. 79, l. 5).

לג

1 כהתמך שודד תושד כנלתך לבגד יבגדו בך. כגלתך מצדר ואלקיאם
עליה הגלה ינלה ואצלה כהנלתך מתל הרבות הפנות כהפנותו שכמו, וקאל
אבו אלוליד אנה לא יעלם מעני ללשדה פי אלנון[1] ואלעלה פיהא בינה ולדלך
ליזול אלאתבאס לאן אלנון ואללאם מן מכרג ואחד פלמא אגתמעתא תקל עלי
לסאן אכראגהמא מעא פשדדוא אלנון ליפצח באללאם והדא אמר לים בינה
וביף אלעקל וגאח, ואכברני מן אתק בה ען אבן גקטילה אנה כאן יעתקד פי
הדא אלחרף אנה מזיד אלנון ואנה כלות מצדר כלה י"י את חמתו ונסי אן
כאן אלמקארבה קד סקטת עלי הדא אלראי ופיהא הו אלמעני אלא תרי
אלמצדר אלאול אעני כהתמך אנה לם יסתגן פיה ען אלכאף ומא כאן אלעבראניון
ליזידוא נונא ללא מעני[2] ויסקטון חרף אלמעני, ומענאה אלכמאל ואלתמאם
ומנה ולא יטה לארץ מנלם והו אסם מתל ונתתי מכרם: 2 היה זרועם לבקרים.
אלוגה היה זרוענו אי כן עוננא מדאומה: 4 כמשק גבים שוקק בו. כדרס

Chap. XXXIII.

1. כנלתך. C'est un infinitif d'une forme régulière הנלה ינלה. La forme primitive serait כהנלתך, comme הרבות, הפנות (comparez I Sam., x, 9). Abulwalid dit qu'il ne sait pas pourquoi il y a un dagesch dans le nun ; selon moi, la cause en est claire, c'est pour empêcher la confusion, parce que le nun et le lamed sont du même organe, et lorsqu'ils se trouvent réunis, il est difficile, pour la langue, de les prononcer ensemble. On a donc donné au nun un dagesch pour que le lamed ressorte nettement. C'est là une chose que l'intelligence aperçoit clairement. Une personne en qui j'ai confiance m'a rapporté, au nom de Ibn Gigatilla, que, selon lui, le nun de כנלותך était explétif, et que c'est pour כלות, infinitif de כלה (Lam., IV, 11). Il a oublié que le kaf de l'approximation serait tombé, d'après cette opinion, tandis que le sens exige cette préposition. On le voit bien par le premier infinitif כהתמך, qui n'a pas pu se passer du kaf, et il n'est pas dans l'habitude des Hébreux d'ajouter un nun qui n'a pas de sens et d'omettre la particule qui détermine le sens. Le mot signifie « finir » et « achever » ; de là vient מנלם (Job., xv, 29) ; qui est un nom comme מכרם (Nombres, xx, 19).

2. זרועם. Il devrait y avoir זרוענו : « Sois notre aide constamment. »

4. כמשק גבים : « On les foulera comme foulent les sauterelles » ; la forme primitive de l'infinitif est משקק, de là vient שוקק (Prov., XXVIII, 15).

[1] *Opus.*, p. 156, l. 5.
[2] Ms. ללמעני.

אלגראד ידרסון ואצל אלמצדר כמשקק ומנה ודב שוקק: 7 הן אראלם צעקו חוצה. פסר פיה[1] רסלהם וצרף אלשערא מנה אסמא ללמלאיכה פקאלוא אראלם והדא תפסיר עלי אלחדס ואלתכמין ואלחקיקה בעידה: 9 החפיר לבנון קמל. פעלאן גיר מתעדיין ומענאהמא אלדבול ואלדוא: 19 את עם. נועז קיל אנה במעני מעם לועז יריד מעגמי אלאלסאן: אהל כל יצען יטען. והו אלנתקאל ואלרחיל ותקול אלערב לית אלטעינה פי ביתהא ולית אלטעינה לם תנתקל ואצל אלטואען אלהודג פאתסע פיה ללראכב פיה: 21 וצי אדיר. אלספינה אלכבירה:

לד

6 הדשנה מחלב. מקלוב אלצבט וחק אלשין אן יכון פיה פתח אלדאל[2] ואן ינתקל אלשבא מן ואלשין אלין אלדאל ומתלה אלהים יחנך בני אלוגה פיה אן יכון מתל יחננו ויברכנו פקלב וכפפת אלנון ומעני הדשנה אלדסומה מן והיה דשן ושמן והו מה לם יסם פאעלה מן אלתקיל אלמזיד, ולרב האיי ז"ל פיה

7. אראלם. Ce mot a été traduit : « leurs envoyés », et les poètes en ont tiré des noms pour les anges; ils ont dit אראלים. C'est une interprétation conjecturale et hypothétique ; le vrai sens est difficile à connaître.

9. החפיר, קמל. Ce sont deux verbes intransitifs qui signifient « être fané et malade ».

19. נועז. On dit que ce mot a le même sens que לועז, c'est-à-dire « dont le langage est inintelligible ».

20. יצען est comme טען en arabe, qui signifie « être transporté » et « voyager » ; les Arabes disent : « Plût à Dieu que la litière fût dans sa maison et plût à Dieu que la litière ne fût pas emportée ». Le sens primitif de טעינה est « litière » ; le sens s'est étendu à la personne qui y monte.

21. צי אדיר : « Le grand vaisseau ».

Chap. XXXIV.

6. הדשנה. Il y a métathèse de la vocalisation, car le *schin* devrait avoir le *patah* du *dalet*, et le *scheva* devrait être transporté du *schin* au *dalet* ; c'est comme יחנך (Gen., XLIII, 29), qui devrait être comme יחננו (Ps., LXVII, 2), mais les voyelles ont été interverties et le *dagesch* du *nun* a disparu. Le sens de הדשנה est « être gras », comme דשן (Is., XXX, 23) ; c'est un passif du hifil. Rab Haï dit ce qui suit : « Quant à הדשדה, les grammairiens en ont beaucoup parlé, les uns

[1] C'est Saadia, qui aurait traduit ainsi après *Ous.*, c. 657, n. 38 ; notre texte de S. porte נגבהם.

[2] Bien entendu ce *patah* remplace un *qamès*.

קול הדא נצה׳ ואמא הדשנה מחלב פקד ;תר כלאם אלמדקדקין פיה קום (לא)
ילרגונה מן אלדסם וקאלוא אן תחקיקה באלקיאס מתעדר וקום אכרגוה מן אלדו ;
ואסקטוא אלנון וקד ראית תלכיצנא לה באלקיאס אלצחיח ולם יתעדר מנה שי
בל צחבאלמתאל ואלשאהד ואמא מן אסקט מנה אלנון פהו גאפל גדא אד
אלמוצע ישהד עליה באנה מן דשן אלא תרי אלי קולה ועפרה מחלב ידשן
והדא דאך דון ריב: 11 ונטה עליה קו תהו׳ יריד בה אלכלא וקו הו אלתר
והו כיט אלבנא׳ ואבני בהו׳ אלרצאצה אלתי יוזן בהא אלבנא: 13 חציר
לבנות יענה: מאוי ומסכן׳ הדא אפצל מא יעתקד פיה ומתלה חציר לקנה וגמא:
14 ופגשו ציים את איים׳ חיואן או מאיר יאוי אלי ציה פסמי בהא: הרגיעה
לילית׳ פסד פיה[1] אלגול ואלגול אלגאן והדא בעיד אנמא הו חיואן מא יאוי אלי
אלבריה עלי אלאכתר: 15 ובקעה ודגרה בצלה׳ תפקס ותגמע מן תרגום חמרים
חמרים אלדי הו דגורין דגורין׳ ופי אלכלאם תקדים ותאכיר לאן אלגמע יתקד
אלתהצין ואלתפקיס והדא אלגמע ואקע עלי אלביץ ומתלה קרא דגר ולא
ילד:

l'ont dérivé du sens d' « être gras », en disant qu'une analyse régulière de ce mot est impossible ; les autres l'ont dérivé du sens d' « être foulé », et ils ont négligé le *nun*. » On vient de voir comment nous l'expliquons d'une façon régulière, sans aucune impossibilité et en l'éclaircissant même par la comparaison et à l'aide d'une citation. Quant à celui qui néglige le *nun*, il interprète tout à fait à la légère, puisque le contexte prouve qu'il s'agit du sens d' « être gras », comme on le voit par les mots : *leur sol sera fumé de graisse*, du verset suivant, qui a sans aucun doute le même sens.

11. קו תהו. Cela veut dire : la solitude ; קו est le cordeau ou fil du maçon. אבני בהו, c'est le niveau à plomb avec lequel le maçon égalise.

13. חציר veut dire « demeure, habitation » ; c'est la meilleure façon d'expliquer ce mot, il en est de même au ch. xxxv, 7.

14. ציים. C'est un quadrupède ou un oiseau qui se retire vers le ציה (désert), et qui a tiré de là son nom. — לילית. On a traduit ce mot par *goul* ; goul est un démon. C'est un sens recherché ; c'est plutôt un animal qui habite la plupart du temps le désert.

15. ובקעה ודגרה : « Elle casse la coquille, et elle réunit » ; ainsi חמרים חמרים (Exode, VIII, 10) est traduit par le *Targum* דגורין דגורין. Dans cette phrase il y a transposition parce que l'oiseau assemble les œufs avant l'incubation et l'éclosion. Le mot דגר s'applique aux œufs, comme on le voit par Jér., XVII, 11.

[1] C'est Saadia.

לה

1 ישושום מדבר וציה. קיל פיה אן תקדירה ישושו בם ואלצמיר פי בם
ללקום אלדין דכר בעד דלך בקולה המה יראו כבוד י״י הדר אלהינו, ואגוד
מן הדא אן יכון אלמים פיה מכאן נון פיכון מתל יקומון ישובון יריד יפרח אהל
אלמדבר: 4 הנה אלהיכם נקם יבוא. יריד בנקם: 6 אז ידלג כאיל פסח.
יקפז ומנה מדלג על ההרים מקפץ על הגבעות: 7 והיה השרב לאגם. מוצע
אלעטש ואלנפוה. ותרגום אכלני חרב אכלני שרבו; ואלסראב פי לגה אלערב
למע פי מכאן יתכיל ללאנסאן פיה מא ולים כדלך בל הו מתל גמאם (אל)רקיק
יגשי אלארץ פיטנה עאבר אלסביל מא והיהאת מנה לשארב:

לו

1 הבצרות ויתפשם. ליס מענאה אנה פתחהא מתל ויתפשה ויגלה קירה
וגירה לאנא וגדנאה קד קאל ויאמר לבקעם אליו, יהם בהא ולם תתם לה אראדתה
מנהא באלארגאף ען תרחקה פלם יערג עלי שי ואנצרף לאזיא מדחורא וקתלה

Chap. XXXV.

1. ישושום. On dit que ce mot est mis pour ישושו בם, et que le pronom de בם se rapporte au peuple qui est mentionné ensuite au verset 2 : « Ils verront... ». Mieux vaut cependant considérer le *mêm* comme remplaçant le *nun*, et le verbe serait comme יקומון, ישובון. Le sens est : « Les gens du désert se réjouiront ».

4. נקם, pour בנקם.

6. ידלג : « Il sautera », comme Cant., VIII, 2.

7. השרב. C'est un endroit qui manque d'eau et est desséché. Le Targum de חרב (Gen., XXXI, 40) est שרבא. En arabe *sirab* désigne un mirage qui se produit dans un endroit où l'homme s'imagine qu'il y a de l'eau ; or il n'en est pas ainsi, mais c'est comme un nuage léger qui couvre la terre et celui qui passe sur le chemin le prend pour l'eau, et gare à lui s'il veut en boire.

Chap. XXXVI.

1. ויתפשם ne signifie pas qu'il a conquis les villes, comme ויתפשה (II Rois, XVI, 9), puisque nous trouvons dans II Chr., XXXII, 1 : « Il résolut de battre en brèche (les forteresses). » Il songeait à les prendre, mais sa volonté ne fut pas réalisée, à cause des bruits qui couraient au sujet de *Tirhaqa*; il ne s'arrêta donc nulle part, s'en retourna confus et réprouvé, et ses deux fils le tuèrent dans le temple de son idole. C'est là le fruit de ce qu'il s'était enorgueilli et

אבנאה פי בית צנמה ודלה תמרה תכברה וצלפה ואעגאבה בכתרה גיושה ודואם
טפרה התי תאלה וטן אלחול ואלקוה בידה והלא מנצוץ פיה פי גיר מא מוצע:
5 אמרתי אך דבר שפתים. קד כנת ועדת בשרח הלא אלמעני אלדי תגדד
ההנא ברד אלפעל אעני אמרתי אלי נפסה[1] יקול אני כנת טנגת בך לעלך
תנטר ותתאהב ותדבר ראיא פי אלחרב ואד לם אגדך פעלת פעלי מן תוכלת
אד כאלפתני: 7 הלא הוא אשר הסיר חזקיהו את במותיו ואת מזבחותיו.
הלא עלי טנה אלפאסד אן דלך ממא אסכט אללה והו אלרצא אלכאמל ענדה
[ו]וקד תקדם תפסירי: 19 וכי הצילו את שומרון מידי. במא לא אערף אחדא
אבה אליה ממא עצדה אלחק ואלקיאם[2]:

לז

22 בזה לך לעגה לך. פעל מאץ מונת וכאן אלוגה פיה אן יכון מלעל
מתל קמה כל המשפחה לכנה גא מלרע מתל כאשר קאה את הגוי: 26 ותהי
להשאות גלים נצים ערים בצורות. יכוי ערים בצורות פתציר גלים נצים, וכאן

vanté, et qu'il avait été fier du nombre de ses armées et de ses victoires perpétuelles, au point qu'il s'était cru un dieu, et qu'il prétendait tenir le pouvoir et la force dans sa main, comme cela se trouve écrit en plus d'un endroit. (Voir, entre autres, ch. x, 12-13.)

5. אמרתי. J'avais promis d'expliquer le sens de cette phrase, qui a ici une forme nouvelle, le verbe אמרתי étant à la première personne. Il dit : « Je m'étais imaginé que peut-être tu réfléchirais, que tu te préparerais, et que tu prendrais une résolution au sujet de la guerre, et, puisque je trouve que tu ne l'as pas fait, en qui as-tu eu confiance pour te révolter contre moi ? »

7. הלא הוא... Cela d'après sa fausse supposition que c'est ce qui irrite Dieu, tandis qu'au contraire, cela lui était tout à fait agréable; j'en ai déjà donné l'explication.

19. וכי הצילו... : « Je tire une conclusion nécessaire de ce que je ne connais aucun (dieu) que j'observe, qui ait prêté son assistance (à son peuple). »

Chap. XXXVII.

22. בזה. C'est un verbe au passé féminin, qui devrait avoir l'accent sur la pénultième, comme קמה (II Sam., xiv, 7); mais il l'a sur la dernière syllabe comme קאה (Lév., xviii, 28).

26. ותהי להשאות... : « Il dévastera *les villes fortifiées* et elles deviendront *des monceaux de ruines* ». La forme complète de נצים serait ננצים, parce que c'est un participe du nifal de נצה.

[1] Au lieu de la seconde personne qui se lit II Rois, xviii, 20.
[2] Nous ne savons si nous avons saisi le sens de cette glose.

חק נצים אן יכון ננצים לאנה מנפעל מן נצה: 30 וקולה וזה לך האות אכול השנה לים יריד אן אלאיה הי אלכצב אלכאין אנמא אלאיה רגועה דון אן יטפר בשי מן אמלה והו מענז האצר געלה איה עלי מע סיכון מן אלכצב אלכאין פי אלסנין אלמלכורה א׳ אן אנצראפה דון אמל דליל לכם עלי מא אעדכם אליה:

לח

ואד קד וצלת אלי קצה אלזיאדה פי עמר יחזקיהו פנתבת פיהא אחסן מא ראית והו קול לרבנו האיי גאון ז״ל נצה קאל רצי אללה ענה:

אעלם אידך אללה אן הדה אלמסלה תקע פיה שבה יכהל כשפהא, אמא קול אלנבי כי מת אתה ולא תחיה פלם ידכר פיה מתי ימות, ולמא ראינא אן יחזקיהו לם ימת פי דלך אלמרץ ואנה עופי מנה עלמנא אן אללה לם יכבר באנה סימות פי תלך אלעלה עלי כל וגה לאן כתידא מן אלאכבאראת ואלועד ואלועיד קד תקע משרוטה בתנוי וקד אוצח אללה דלך פי קולה רגע אדבר בל נקול במא בו אשד מן דלך ואעטם מנה והו אן אללה יעלם שיא יכון אי גרי אלאמר עלי וגה או לא יכון אן גרי עלי וגה אכר ולים אנה עז וגל ישך פי

30. וזה לך האות. Il ne veut pas dire que le signe consiste dans la fertilité existante; mais le signe consiste en ce que le roi d'Assyrie s'en retournera sans avoir rien obtenu de ce qu'il avait espéré, et ceci est alors un miracle présent, qu'il a mis comme signe pour l'abondance qui se produira dans les années mentionnées, c'est-à-dire que son départ désespéré est une preuve pour vous de ce que je vous promets.

Chap. XXXVIII.

Arrivé au récit qui raconte la manière dont la vie d'Ezéchias a été prolongée, je relate ici ce que j'ai vu de mieux sur ce sujet, et c'est ce qu'a dit Rab Hay Gaon. En voici le texte : « Sache — que Dieu t'assiste! — que dans cette question se présentent beaucoup d'obscurités qu'il est facile d'éclaircir. Le prophète, en disant : « Tu vas mourir et tu ne vivras plus », n'indique pas quand il mourra. Or, en voyant qu'Ézéchias n'est pas mort de cette maladie et qu'il en a guéri, nous reconnaissons que Dieu n'avait pas prédit qu'il mourrait de cette maladie, de toute façon ; car bien des annonces, des promesses et des menaces se présentent intentionnellement sous une forme conditionnelle ; comme Dieu l'a expliqué clairement dans le passage : « Tantôt, je parle... » (Jér., XVIII, 7). Nous soutenons même quelque chose de plus fort et de plus important, à savoir que Dieu connaît un événement qui sera, si l'affaire se passe de telle manière ; ou qui ne sera pas, si l'affaire se passe d'une autre ma-

שי בל הו יעלם מא לא יכון כיף כאן יכון ותצוור הדא אלמעני בחקיקה יחתאג
פיה אלי ריאצה התי יתצור אן הדא אלוגה יצח אן יכון מעלומא ואנה ליס מן
אלמחאלאת, ופי אלכתאב מן דלך מא אדא תאמלתה יסהל עליך אלאמר
ודלך אן דוד סאל אללה עז וגל היסגירוני בעלי קעילה בידו הירד שאול פלמא
תרתב אלכואל עלי אלפרד אגיב ויאמר י״י ירד, ויאמר יסגירו וקד עלמנא אן
קאלום לא הסגירו את דוד ואן שאול לא ירד ולא שך אן אללה לם יזל עאלמא
בחקיקה מא יכון ולכן אלקול כדא אנה עלם אן דוד אן תכת פי דלך אלמקאם
ירד שאול ואן שאול אן ירד יסגירו בעלי קעילה את דוד פעלי הדא אלוגה לא
ימתנע אן יכון אללה עז וגל עאלמא באן יחזקיהו אן לם יצל תלך אלצלאה
ויכב דלד אלבכא אמאתה פי דלך אלוקת מע עלמה אן הדא לא יכון ועלמה
באנה סיצלי ויזיד להו כמס עשרה סנה עלי אלאצל אלדי קד דכרנא אן מא
לא יכון כיף כאן[1] יכון הו מן אלמעלומאת אלתי יעלמהא אלעאלם לנפסה והדא
אדק מא יכון פי הדה אלמסלה כמא טלבת וכל אלמואעיד אלמשרוטה עלי הדא
אלאצל תגרי אן אללה עאלם אן אלאמר אן גרי עלי אלוגה אלדי ועד בה תם
אלועד ואן לם יגרי עליה לם יתם דלך אלועד בל עלי הדא אלוגה יגרי אלועד
ואלועיד פי אלאכרה אן אטאע אלאנסאן אתיב ואן עצא עוקב והו עאלם

nière. Cela ne veut pas dire que Dieu doute d'une chose, mais il sait comment ce qui ne sera pas aurait pu arriver. Pour se représenter nettement cette idée, il faut un effort d'intelligence qui permette [de concevoir qu'une chose puisse être sue de cette façon sans qu'il y ait là impossibilité. On trouve dans l'Écriture des faits qui, si on les examine, rendront la chose facile à saisir. Ainsi David demanda à Dieu : « Les gens de Qeïlah me livreront-ils entre ses mains ? Saül descendra-t-il ? (I Sam., XXIII, 11) ». Et comme les questions sont disposées séparément, la réponse est : « L'Éternel dit : il descendra (*ibid.*); l'Éternel dit : ils livreront (v. 12) ». Or, nous savons que les habitants n'ont pas livré David et que Saül n'est pas descendu. Il n'y a pas de doute que Dieu savait réellement ce qui arriverait, mais la parole (de Dieu) signifiait qu'il savait que, si David restait dans cette place, Saül descendrait, et que, si Saül descendait, les gens de Qeïla le livreraient. De la sorte, rien ne s'oppose à ce que Dieu ait su que, si Ézéchias ne priait ni ne versait de larmes, il le ferait mourir à ce moment, bien que Dieu sût qu'il n'en serait pas ainsi, mais qu'il prierait et qu'il lui ajouterait quinze ans, d'après le principe que nous avons énoncé : Ce qui ne sera pas, fait partie des choses connues de Dieu, dont il sait pour lui-même comment cela aurait pu être. C'est là le point le plus subtil de cette question quand on l'examine. Et toutes les promesses conditionnelles suivent ce principe, que Dieu sait que, si les conditions dont Dieu a fait dépendre une promesse, sont remplies, la promesse se réalise, et que, si elles ne sont pas remplies, cette promesse

[1] Ms. כאן כיף.

בחקיקה מא סיכון והדא מעני יראת י"י תוסיף ימים ושנות רשעים תקצורנה ולים הדא
ועד לכל יראי י"י בל יראת י"י קד תוסיף ימים ושנות רשעים וקד תקצורנה וקד לא
יכון דלך. פאמא אלאגל אלדי דכרת פי אלמסלה הל יזאד פי אלאגל או ינקץ מנה
פאנא לא נעלם הדא אלאגל אלדי דכרת מא הו אן כנת ארדת מא עלמה אללה
תעאלי ליס הו עלמה סבב כון אלשי, אלא תרי אנה עאלם באן אלעאצי סתקע מנה
אלמעאצי'ה פאלאצוב אן יקאל עלם מא סיכון והו אצוב פי אלעבארה מן אן
יקאל באן מא עלמה אללה. ואלדי אשתהר מן אלאגל אנמא הו קול גירנא
מן סוי ישראל, ואלמתכלמון מנהם יקולון אלאגל פי לגה אלערב הו וקת פפי וקת
מאת אלהיואן הו אגל מיתה ואלאוקאת אלתי הו פיהא חי הי אוקאת חיאתה ולים
פי לגתנא נחן פי אלכתאב מא יגרי הדא אלמגרי ואמא מא קאל את מספר
ימך אמלא פלא ימתנע אן יכון מענאה אלקבץ מע אלשיכוכה ואמאלה אלעמר
וקאל דוד או יומו יבא ומת הו אליום אלדי עלם אללה אנה סימות פיה התף
אנפה בל אלסואל יקע עמן תעדי עליה מתעדי פקתלה לו לם יקתלה הדא
אלמאלם פי הדא אלוקת אתקולון אנה כאן ימות או יבקא ואלגאוב אן הדא

ne s'accomplit pas. C'est de la même façon que s'accomplissent les promesses et les menaces pour l'autre monde : si l'homme obéit, il est récompensé ; s'il désobéit, il est puni, mais Dieu sait exactement ce qui sera ; tel est le sens du verset : « La crainte de Dieu augmente les jours, et les années des méchants sont abrégées » (Prov., x, 27). Cette promesse ne s'accomplit pas pour tous ceux qui craignent Dieu, mais la crainte de Dieu augmente parfois les jours, et les années des méchants sont parfois abrégées, et parfois cela n'arrive pas. Quant à l'*adjal* (terme de la vie) que tu as mentionné dans la question de savoir si l'on y ajoute ou si l'on en retranche, nous ne savons pas de quel terme fixe tu as voulu parler. Si tu as voulu parler de ce que Dieu sait, ce n'est pas sa science qui fait que la chose soit, tu vois bien qu'il sait que le méchant abandonnera sa méchanceté. Le plus juste est donc de dire que Dieu sait ce qui sera, et c'est une expression plus correcte que de dire que Dieu ne le sait pas. Quant au sens qu'on attache communément au mot *adjal*, il ne se trouve pas chez nous, mais chez des non-Israélites. Les théologiens musulmans disent : « En arabe le mot *adjal* désigne un moment fixe, et le moment où un être vivant meurt, s'appelle l'*adjal* de sa mort ; et tout le temps pendant lequel il vit, c'est le temps de sa vie ». Mais dans notre langue à nous, l'Écriture ne présente aucune expression correspondante. Lorsque Dieu dit (Exode, XXIII, 26) : « Je remplirai le nombre de tes jours », rien ne s'oppose à ce que cela signifie « mourir vieux, après une longue vie » ; et quand David dit : « Ou bien *son jour* viendra et il mourra (I Samuel, XXVI, 10) », il s'agit du jour où Dieu sait que (l'homme) mourra de sa mort naturelle. Mais la question se présente au sujet de celui qu'un ennemi attaque et tue. Dites-vous que, si ce meurtrier ne l'avait pas tué, cet homme serait néanmoins mort, ou aurait-il con-

אלשי לא נעלמה נחן בל אללה הו אלדי יעלמה גיר אנא נגיז אנה
כאן ימות פי הדא אלוקת לו לם יקתלה ויגוז אן יכון פי עלם אללה אנה לו
לם יקתלה כאן יעיש ויבקי אלי וקת אכר עלי אלאצל אלדי קדמנאה. ויסאל
איצא אלים רבמא קתל גמע כביר פי חאל ואחדה טלמא אעתקד אנה כאן
יגוז אן ימות האולי כלהם פי הדא אלוקת ואלגואב נעם יגוז דלך אלא תרי
אנה רבמא יקע פי בעץ אלמואצע ובא פמאת כלק כתיר פי מדה יסירה ורבמא
אגתמע גמאעה תחת בנא ותהדם עליהם פימותון או ירכבון פי ספינה פתהב
אלריח פתגרקהם וקד דכרנא אלאצל אלדי אליה ירד הדא אלמעני ומא וגדנאה
פי אלכתאב וכאצה פי וקת אלשטים מן קול אללה פי פינחס השיב את המתי
מעל בני ישראל ידל עלי אנה לו לם יפעל דלך אלואגב כאן קד מאת קום
אכרון וכדלך קצה ויעמד בין המתים ובין החיים תדל עלי אן אלובא וקע מן
גהה ואחדה ואנה אחתבס בוקוע אלקטרת פדל דלך עלי אן האולאי אלמותא
לו לם יכן אלובא גאז אן יבקוא אחיא מדה אכרי וכדלך אלמקתול טלמא ויגוז
איצא אנהם כאנוא ימותון פי דלך אלוקת וקד יסאל אלסאיל אדא גוזתם פי
אלמקתול אנה כאן ימות בפעל אללה לו לם יקתלה טאלם וכיף יגב עליה

tinué à vivre? La réponse est que cela, nous ne le savons pas, mais Dieu le sait. Mais nous regardons comme possible qu'il serait mort dans ce moment, quand même il n'aurait pas été tué, et il est aussi possible que Dieu sache que, s'il n'avait pas été tué, il aurait continué de vivre jusqu'à une époque ultérieure, d'après le principe énoncé précédemment. On demande, en outre : Est-ce que souvent un grand nombre de personnes ne sont pas tuées dans un même moment? Croirons-nous qu'il était possible que tous ces gens-là fussent morts dans ce moment? Nous répondons : Oui, cela est possible ; ne vois-tu pas souvent que dans certains endroits la peste éclate, et il meurt beaucoup de monde en peu de temps; ou bien que, beaucoup de personnes étant réunies sous une bâtisse qui s'effondre sur elles, elles succombent, ou bien qu'elles montent sur un vaisseau, la tempête souffle et les noie? Voilà donc le principe auquel on peut ramener ce problème. Ce que nous trouvons dans l'Écriture et particulièrement au moment (du séjour des Israélites) à Schittim, où Dieu dit au sujet de Pinhas : « Il a détourné ma colère des enfants d'Israël » (Nombres, xxv, 11), prouve que, si Pinhas n'avait pas fait ce qu'il fallait, d'autres encore seraient morts. De même le verset : « Il se tint entre les morts et les vivants » (*ib.*, xviii, 9) prouve que la peste s'est déclarée d'un côté et a été arrêtée par l'effet de l'encens. Cela prouve donc que ceux qui sont morts, sans l'arrivée de la peste, auraient pu vivre un autre espace de temps, de même que ceux qui succombent à une mort violente; ou bien aussi ils auraient pu mourir à la même époque. On demandera peut-être : Si vous admettez que l'homme qui est tué serait mort par la main de Dieu, si le meurtrier ne l'avait pas tué, pourquoi celui-ci doit-il être condamné à mort? Nous répondrons : Si même le meurtrier n'avait

חכם אלקתל ואלגואב אנה לו לם יכן לדלך אלטאלם איקאע מא אוקעה באלמקתיל ועלי אנה לו לם יקתלה למאותו פלים יכרג מן אן יכון קד פעל מא ליס לה אן יפעלה פיכון מסתחקא למה חכם בה עליה פהדא אלדי דכרנאה גאיה פי הדה אלמסלה: 9 מכתב לחזקיהו מלך יהודה. צחיפה: ויחי מחליו. מענאה אלבר מתל האחיה מחלי זה: 10 בדמי ימי. פסר פיה [1] פי טראה עמרי אי פי שבאבי וגנס בה אמך כגפן בדמך: פקדתי יתר שנותי. אעדמת וסלבת בקיה עמרי ומנה לא נפקד ממנו איש: 12 קפדתי כארג חיי. אדרגת מתל קפדה בא וקיל אן אלדאל פיה מבדלה מן לאם ומענאה אלטי מתל קול אלאולין מקפלין את הבגדים: מדלה יבצעני. מן הדא אלמרץ יתמגי ויפניני [2]: וקולה מיום עד לילה תשלימיני. יריד אן אלעלה לא תפתרה לילא ולא נהארא: 14 כסוס אגור כן אצפצף נסק בלא ואו ופסר פי סוס אלסנונוה והי אלכטאף ופי עגור אלכרכי [3] וקד אבדל מן אלואו יא פקיל ותר וסיס ועגור: דלו עיני למרום. במעני נשאו אי ארתפע נטרי אלי אלעלו: י״י עשקה לי ערבני. עלי תאניתי מחלה כאנה קאל טלמתני הדה אלעלה פחסן חאלי מנהא [4] ורבמא

pas trouvé l'occasion de rencontrer sa victime, et bien qu'il fût mort quand même il ne l'eût pas tué, le meurtrier n'en a pas moins fait ce qu'il ne devait pas et il n'en mérite pas moins de subir sa condamnation. Ce que nous venons d'exposer est tout ce qu'on peut dire sur cette question.

9. מכתב : « Texte ». — ויחי. Le sens est « guérir » ; comme אחיה (II Rois, I, 2).

10. בדמי. On a traduit ce mot : « dans la fraîcheur de ma vie », c'est-à-dire dans ma jeunesse. On y a comparé בדמך (Ézéchiel, XIX, 10). — פקדתי : « Je suis privé et dépouillé du reste de mes jours », comme נפקד (Nomb., XXXI, 49).

12. קפדתי : « J'ai plié ». קפדה (Éz., VII, 25) a un sens semblable ; on a dit que le *dalet* était ici pour un *lamed*. Le sens est alors « plier », comme מקפל dans le langage des docteurs (Sabbat, XV, 3). — מדלה יבצעני : « Il m'achève et me fait périr par cette maladie ». — Le mot ...מיום signifie que la maladie ne lui laisse de repos ni jour ni nuit ».

14. כסוס עגור. Les deux mots sont coordonnés sans *vav* ; on a traduit סוס, par *essanûnûa* « l'hirondelle », et עגור par *kurki* « la grue ». On a mis un *yod* au lieu du *vav* dans סיס (Jér., VIII, 7). — דלו a le sens de נשאו, c'est-à-dire : mon regard s'est élevé vers la hauteur. — עשקה. Le féminin vient de מחלה (sous-entendu), comme s'il disait : « Cette maladie m'a affligé, améliore mon état en m'en délivrant ». — ערבני a peut-être le sens de « garantir », c'est-à-dire garantis-moi la guérison de cette maladie.

[1] C'est la traduction de Saadia.
[2] Cf. Ibn Dj., *Ous.*, *s. v.* דלל.
[3] Les deux traductions sont de Saadia.
[4] Voir *Ous.*, *s. v.* ערב (c. 546, l. 12).

כאן ערבני מן מעני אלצמאן אי פאצמן לי אלסלאמה מנהא: 15 אדדה כל
שנותי[1] מענאה שדאד אלנום מן ישדה מא כאן יגד ואדדה בניה אפתעאל
והו מתעד אלי שנותי כמא תרי ואצלה דדה ואלדליל עלי אנה אפתעאל שדה
אלעין מנה מתל אדמה לעליון[1]. 16 ותחלימני והחייני. מענאה אלנקוה
מז אלמרץ ופי כלאם אלאולין ז"ל כשהוא חלום[2] יענון צחיח אלעקל:
17 ואתה חשקת נפשי משחת בלי. קיל אן מענאה מ נעת ופסי מן אלהלאך:

15. אדדה. Ce mot désigne la disparition du sommeil par suite d'une douleur violente. אדדה est un hitpael, ayant pour complément direct שנותי, comme tu vois. La racine est דדה. Ce qui prouve que c'est un hitpael, c'est le *dagesch* dans la seconde radicale, comme אדמה לעליון (Is., XIV, 14[1]).

16. ותחלימני signifie : « Débarrasser de la maladie »; dans la langue des docteurs on trouve חלום (*Rosch-Haschana*, 28 *a*), dans le sens de sain d'esprit.

17. ...ואתה חשקת. On a dit que cela signifie : « Tu as empêché mon âme de périr ».

J. Derenbourg.

(*A suivre.*)

[1] Voir *Opus.*, p. 125 et suiv.
[2] Le ms. ajoute le mot זברן, qui n'offre pas de sens.

MÉLANGES TALMUDIQUES ET MIDRASCHIQUES

I

אלקולאין, אדקולאין, ארקלין

Benjamin Mussafia cite, à l'article ארקל, un passage du Targum et deux passages du Midrasch contenant ce mot, qu'il fait dériver du grec εὐρυκλεῖς, « ventriloque », ou du latin « *oraculum* ». Mais, comme je l'ai déjà démontré (*Aruch completum*, I, 302), cette signification ne convient pas dans les deux passages du Midrasch (Cant. rabb., I, 2 et 11). Dans le Targum Scheni, I, 3, ארקילין, ou plus exactement ארקלין (*oraculum*), doit aussi être pris dans le sens d' « expression obscure », « énigme ». Après l'explication des deux énigmes proposées par la reine de Saba au roi Salomon, viennent ces mots : מהו ארקלין אזיל בריש כולהון צוח צוחה... רבא ומרירא. « Que signifie cette phrase obscure, l'énigme (*oraculum*) *qui précède les autres*, » c'est-à-dire qui dépasse en difficulté les deux premières énigmes ? L'énigme proprement dite commence par צוח... Cette explication est tout à fait naturelle et je suis étonné que M. Jastrow (*A Dictionary*, I, 125) ait mal compris le passage. Par contre, les deux passages du Midrasch sont très obscurs. Dans l'*Aruch completum*, *l. c.*, article אדקולאין, je me suis efforcé de les expliquer. M. Jastrow (*Hebraica. A Monthly supplement to the Jewish Messenger*, 1879, nº 11) ne cite mon explication qu'en partie, tandis que dans son *Dictionary*, I, 17, 73, il la passe complètement sous silence, sans proposer, d'ailleurs, une meilleure interprétation, car la correction proposée par lui לאו דוקא אלא כן הדומם, comme il lit dans Cant. rabb., I, 2 n'est pas plus satisfaisante que l'autre correction (sur I, 11) שלמד אונקלס בן אחותו של הדריינוס. Toutefois, il a raison en disant que ces passages sont corrompus. Examinons donc de plus près le premier de ces passages :

הדבור עצמו היה מחזיר על כל אחד ואחד מישראל ואומר לו מקבלני את עליך כך וכך מצות יש בי כך וכך דינין יש בי וכו׳ והוא אומר הן והן מיד הדבור נושקו על פיו לארקולאין (נ״א לאדקולאין) בן הדימה ולמדו התורה וכו׳.

Evidemment les mots לאדקולאין בן הדימה sont corrompus. Je propose de diviser les mots ainsi לא דק ולא יבין הדומה c'est-à-dire « il n'a pas expliqué et rendu compréhensible la comparaison ». C'est un copiste qui a écrit en marge cette remarque que l'agadiste n'a pas établi d'une façon précise comment le « mot » דבור, pris ici dans le sens du λόγος philonien, a pu imprimer un baiser, au sens propre ou au sens métaphorique, sur la bouche de chaque Israélite qui s'était déclaré prêt à accepter la Tora. Cette note a ensuite passé dans le texte. En effet, le Yalkut, Cant., *l. c.*, n'a pas cette phrase additionnelle. Quant au second passage (sur I, II), il nous est facile de rendre le sens clair ; pour cela, il nous suffit d'ajouter un ו à שלמד. Le Midrasch fait dériver תורֵי זהב (Cant., I, 11) de l'araméen תורָא (שורָא) « rangée », (en hébreu aussi on trouve le même sens dans תור = טור) se référant aux écoles et aux écoliers disposés en rangées. Cf. Jér., *Bik.*, III, 65 *c* : אב בית דין שנכנס עושין לו שורות ; Jér. *Ber.*, IV, 7 *d* : אלו תלמידי חכמים שהיו עשויין שורות שורות ככרם. Lisons maintenant le passage d'après cette hypothèse : תורי זהב נעשה לך זו התורה שלמד[ו] (אלקולאין) [אסקולאין] בדעתו של הקב״ה : par l'expression « chaînes d'or » on entend la Tora, qu'étudient les écoles (scholæ, σχολαί) dans le sens de Dieu. Déjà le ידי משה a fait la remarque qu'il faut lire אסקלאין. Je considère cette explication des deux passages du Midrasch comme plus exacte que celle que j'ai donnée, il y a quelques années (dans l'*Aruch completum*). L'explication de notre passage par M. O. H. Schorr (*Hechaluz*, XII, p. 42) n'a aucune valeur.

II

LA LÉTHARGIE DANS LE MIDRASCH.

A la fin du chapitre *Schemot*, le Yalkut, 176, lit : שבטו של לוי פנוי לטרגיה במצרים, et la glose marginale porte בל״ר מלאכה. S'appuyant sur ce passage, M. Perles (*Beiträge*, p. 68) a expliqué le mot par le grec λειτουργία, qui désignait originellement tout travail manuel, plus tard tout acte du rite des sacrifices, etc. Me réfé-

rant à cette explication, j'ai confirmé à la fin du IVe volume de l'*Aruch completum* l'hypothèse que j'avais émise, IV, 74, que le mot devait être placé sous la rubrique ל, cette lettre étant du radical. C'est aussi pour cette raison que j'ai placé le mot dans V, 38, sous la rubrique ל. Malgré cela, l'expression פנוי לטרגיה, qui se trouve aussi dans Tanchuma, éd. Buber, *Vaera*, § 3, p. 20, me paraît contraire aux règles de la langue ; il faudrait plutôt פנוי מלטרגיה (libre de tout travail manuel). Mon beau-père, M. A. S. Bettelheim, dont la fin a été si tragique (il mourut sur le navire *München*, le 21 août 1890, et son corps fut jeté à la mer), a appelé mon attention sur la dérivation de לטרגיה du grec λη,θαργία, « somnolence, torpeur ». Le sens est donc celui-ci : la tribu de Lévi n'avait rien à faire en Egypte, était en quelque sorte en léthargie, en inactivité, c'est pourquoi Pharaon lui dit : c'est parce que vous êtes oisifs, que vous dites : nous voulons partir et sacrifier à notre Dieu. D'après cela il y avait originellement dans le texte שבטו של לוי היה לטרגיה במצרים « la tribu de Lévi était en léthargie, était oisive, inactive en Égypte ». Le mot étranger, d'ailleurs peu expliqué, est commenté par une glose marginale פנוי, c'est-à-dire « sans emploi ». De là le mot פנוי passa dans le texte. Dans Tanhuma, *Vaera*, § 6, פנוי היה מעבודת פרך (v. aussi *Lekach Tob*, Exode, V, 4, et Raschi), le mot étranger est également omis et remplacé par l'équivalent araméen.

III

CORRECTION D'UNE ERREUR DE COPISTE PLUSIEURS FOIS SÉCULAIRE.

זאטוטר, זעטוטר

Dans *Megilla*, 9 *a*, parmi les corrections faites par les Septante, on cite aussi le fait que נערי et אצילי dans Exode, XXIV, 5 et 11, ont été traduits par זאטוטי. Ce mot a causé beaucoup de difficultés aux philologues (cf. Kohut, *Ueber die persiche Bibelübersetzung des Tawus*, p. 286, et *Aruch completum*, III, 283), d'autant plus que les Septante traduisent νεανίσκοι et que, parmi les changements cités dans Jér. *Meg.*, I, 71 *d*, cette divergence n'est pas mentionnée (cf. aussi Frankel, *Vorstudien*, p. 27 et s.). Déjà dans l'*Aruch completum*, *l. c.*, j'ai fait observer qu'il doit

y avoir ici une faute de copiste provenant d'une version plus ancienne. *Sifri* sur *Vezot Haberacha*, § 356 ; Jér. *Taanit*, IV, 68 *a* ; *Mass. Sofrim*, VI, 4 ; *Abot de R. Nathan*, ch. XLVI, éd. Schechter, p. 65, parlent, en effet, de trois manuscrits trouvés dans l'עזרה (dans le ms. hébr. 222, de Munich, on lit, dans la relation des Abot de R. Nathan, בימי עזרא, v. Perles, *Sprach und Alterthumskunde*, p. 5) : 1° (מעורני מעורים) ספר מעון ; 2° ספר זעטוטי (זעטוטים זעאטוטים זאטוטי) ; 3° ספר היא. D'après cela les anciens exemplaires de la Bible auraient porté ב"ר (זאטוטי) זעטוטי au lieu du texte נערי בני ישראל. Evidemment ce n'est pas le texte, mais une glose marginale qui portait cette variante pour atténuer le sens dédaigneux de נערי et pour indiquer qu'il ne s'agissait pas de petits garçons, mais d'adolescents, de jeunes hommes. Il me semble donc qu'un copiste avait mis en marge le mot נאטוטי, par lequel il désignait les νεώτατοι, les jeunes hommes ; c'est ainsi que dans *Zebah.*, 115 *b* (suivant la version de Raschi et Raschi sur Ex., XXIV, 5), נערי est expliqué par בכורות. De même, dans le *Targ. Onkelos* et le *Targ. Jerusch.* I, בכורי, ainsi que Saadia בכור et Tâwus נכסתזאדן, « les premiers-nés ». Dans Nomb. rabba, ch. IV, nous trouvons מהו נערי בחורי שבבכורות. Les Septante, qui ont νεανίσκοι, entendaient par là de jeunes gens, de jeunes hommes ; du reste, c'est ainsi qu'ils traduisent בחור (Deut., XXXII, 25 ; II Chron., XI, 1) ; הבחורים (Juges, XIV, 10).

En Palestine, où on était certainement familiarisé avec la traduction des Septante, et où on ne voyait dans la traduction de נערי et אצילי aucun changement de texte, on n'a pu compter cette note parmi les modifications opérées par les traducteurs grecs, mais en Babylonie, où on avait seulement connaissance de l'ancienne tradition du ספר זאטוטי, on prêta au Septante un changement de texte, non seulement pour נערי, mais aussi pour אצילי. Cette vieille faute de copiste a déjà été relevée par Çémach Gaon, car dans son explication, d'ailleurs exacte, rapportée dans le כסא רחמים d'Azulaï (cf. *Aruch completum*, *l. c.*), il est dit comme suit :

ואל זאטוטי פי' רב צמח גאון בערוך שלו זאטוטי לא נערים ולא זקנים אלא בחורים.

Chose curieuse, R. Nathan b. Yehiel n'a pas mentionné notre mot. Si on peut donc considérer comme prouvé que le copiste *palestinien* a mis en marge le mot נאטוטי, le changement intentionnel de ce mot grec par des auteurs *perso-babyloniens* en זאטוטי s'explique par les considérations suivantes : 1° le mot a l'assonance de זוטא, pluriel זוטי *petit, jeune*, mot qui est souvent remplacé par le

mot זטוטי (cf. Yalk., Gen., § 3 ; Raschi sur *B. Meçia*, 21 *b*); 2° il rappelle aussi le persan âzata, noble, bien né, et c'est pourquoi b. *Megilla*, 9 *a*, le donne comme traduction de אצילי, et l'attribue aux Septante. Mais, en vérité, d'après la version de Lévita (dans le *Metourgeman*) et de Mussafia, art. זעטוטי, il se trouve dans le *Targ. Jerusch.* pour אצילי et aussi, selon Lévita et nos éditions, dans le *Targ. des Cant.*, VI, 5, en opposition avec עמא דארעא, et signifie « noble de naissance, estimé », comme le mot persan cité. Mais זאטוטי (non זעטוטי), dans le sens de « jeunes gens, jeunes hommes », doit être rayé des lexiques et remplacé par נאטוטי = νεώτατοι. — M. Perles (*Miscellanea*, *l. cit.*) arrive à des conclusions tout autres.

New-York, octobre 1890.

ALEXANDRE KOHUT.

UN CHAPITRE INÉDIT DE SABBETAI DONNOLO

Nous n'avons pas l'intention de donner la biographie de Donnolo. C'est un soin dont notre ami M. D. Castelli, professeur à l'École des Hautes-Études de Florence, s'est acquitté, et bien acquitté, dans sa savante préface à son édition du commentaire de Donnolo sur le Livre de la création (ס׳ יצירה [1]). Nous consignerons ici seulement quelques notes sur notre auteur à l'occasion de l'édition d'un petit traité inconnu de lui que nous avons trouvé dernièrement dans un manuscrit.

Donnolo nous apprend lui-même l'année de sa naissance, car il nous raconte qu'il fut fait prisonnier à l'âge de douze ans, lors de la prise par les Sarrasins de la ville d'Oria [2]. Cet événement ayant eu lieu en 925, il en résulte que Donnolo naquit en 913. La date de l'année de sa mort est fournie par une épitaphe de la Crimée (où on lit le nom de Sabbetai Danielo); ce serait le jeudi 9 marheschwân 4720 de la création, ce qui fait le 28 octobre 959 de l'ère vulgaire. M. Steinschneider dit [3], avec raison, que, abstraction faite de la forme étrange de Danielo pour Donnolo, que nous avons mentionnée, le jour de la date donnée est impossible, car le 28 octobre 959 était un mardi, et non un jeudi ni même un lundi, comme M. Firkowitz le supposait plus tard. On sait maintenant que les fameuses épitaphes de la Crimée sont, pour la plupart, falsifiées. M. Graetz, de son côté, croit que Donnolo mourut vers 970 [4], sans donner ses raisons. Cette date est impossible, comme on le voit déjà par le passage qui se trouve au commencement des fragments de médecine de notre auteur, publiés par M. Steinschneider en 1868 [5].

[1] *Il commento di Sabbatai Donnolo sul libro della Creazione,* Florence, 1880, p. 5, pass.

[2] M. J. Derenbourg écrit, par inadvertance, Averso (*Mélanges Renier*, Bibliothèque de l'école des Hautes-Études, fasc. 73, p. 436, et *Johannis de Capua directorium vitæ humanæ, ibidem,* fasc. 72, p. XI, note 3).

[3] *Arch. für pathologische Anatomie*, rédigé par M. Virchow, XXXVIII, p. 72 (tirage à part, p. 8).

[4] *Geschichte der Juden* (2e éd.), 1871, t. V, p. 316.

[5] *Archiv*, texte hébreu, p. I.

Le compilateur dit au commencement qu'il donne les résultats acquis par Donnolo après que celui-ci eut étudié et pratiqué la médecine pendant quarante ans : ומנסיון מלאכת ידיו שניסה בהכמת הרפואה לחקור ולדרוש עומק הרפואה מ׳ שנה בדבר השם. Si l'on en croyait M. Graetz, Donnolo aurait commencé ses études de médecine à l'âge de quatorze ou quinze ans, ce qui n'est guère probable. D'ailleurs, on verra[1] que Donnolo écrivit la pièce que nous publions en 4742 de la création, ce qui fait 982 de l'ère vulgaire, c'est-à-dire à l'âge de 69 ans.

Arrivons maintenant à la description du ms. dont nous avons tiré notre pièce. Il provient de l'Égypte, et l'écriture carrée sur vélin nous semble être, au plus tard, de la fin du XIe ou du commencement du XIIe siècle. Le format est le petit in-4°, et le numéro actuel est ms. hébr. e. 26. Notre fragment commence par les derniers mots de la préface[2]. La première page est très oblitérée. Nous avons, cependant, pu relever les variantes suivantes :

P. 3, l. 13, le ms. lit ורבי אוריא רב של הצדיק ז״ל; l. 13, חייה, דוד au lieu de הוד et אוריאל, comme les mss. de Parme et de Turin; l. 14, חסידים ראשי הקהל ומנהיגי הדור ותלמידים רבנים; l. 17, נפדית; l. 18, אבותי ז״ל, où la place pour פלרמו est entièrement oblitérée. — P. 4, l. 3, עיני au lieu de עני; l. 10, בישר׳ au lieu de ביד ישראל, pareillement l. 12, où le ms. continue par les mots suivants : וחכמת המזלות אחרת היא ולא כזאת החכמה הכתובה בספרים האלה דשמואל החכם l. 16, ולשונם; l. 13, שבישראל. ועל זה סבותי אני ולבי כי גם ספרי חכמי הגוים; notre ms. a les leçons des notes 3 et 4. — P. 5, l. 1, חכמי הגוים; l. 3, ואחרי כן מצאתי גוי אחד חכם מבבל אז רציתיו בנתינה מסורת החשבון הון . . . . ושמו[3] בגדט; l. 10, 11, וחמשה הכוכבים, l. 11, 12, של הכוכבים ושל מזלות והוא הגוי ולימדני מזל הצומח הוא העולה וזורח במזרח ומזל התהום הוא הרביעי לזורח אשר יהיה מכוסה ונעלם מתחת גובהה שלארץ בצד צפון ומזל השוקע במערב הוא הסוכל המסתכל לזורח והוא שמיני לזורח. ומזל הרום הוא אשר יהיה באמצע כיפת הרקיע בספר ומזל l. 13, שבצד דרום והוא עשירי לזורח. ולימדני סדר . . . ולמצוא השעה ברייתא; l. 14, לשאול; l. 15, בחוץ n'est pas dans notre ms.; l. 16, שכל au lieu de שכלי; l. 18, ברוך. ספר חכמוני אתה יי׳ למדני חוקיך. בדרך עדותיך ששתי. כעל כל הון. שש אנכי על אמרתך כמוצא שלל רב. רחמיך רבים יי׳ כמשפטיך חיינו. — P. 6, l. 5, un point après מזל; l. 6, של פרס; l. 8, à la fin après דגים אריה דגים. Suit dans le ms. (fol. 3 *a*) la table pour les jours, les mois et les planètes. Le fol. 3 *b* continue par le traité que nous allons publier ; le

[1] Ci-dessus, p. 215.

[2] Ed. Castelli, p. 3, l. 3 du texte hébreu.

[3] C'est peut-être Bagdad, nom moderne de Babylone, quoiqu'il faudrait régulièrement רשמה ; en tout cas, ce passage ne prouve pas que Donnolo soit allié à Babylone, comme M. Graetz le veut (*Gesch. der Juden*, t. V, p. 316).

poème qui précède est composé de versets du livre des Proverbes donnant l'acrostiche suivant : שבתי בר אברהם קונה חכמה.

בשם הנותן חכמה נעשה ונצליח.
זה הוא ספר חכמוני.

שמעו בנים מוסר אב — והקשיבו לדעת בינה.
בטח אל ה׳ בכל לבך — ואל בינתך אל תישען.
תחלת חכמה יראת י״י — ודעת קדושים בינה.
יראת י״י מוסר חכמה — ולפני כבוד ענווה.
בכל דרכיך דעהו — והוא יישר אורחותיך.
ראשית חכמה קנה בינה — ובכל קניינך קנה בינה.
אם תבקשנה ככסף — וכמטמונים תחפשנה.
בלכתך לא יצר צעדיך — ואם תרוץ לא תכשל.
רפאות תהיא לשריך — ושקוי לעצמותיך.
הביאה למוסר לבך — ואזנך לאמרי דעת.
מזימה תשמר עליך — תבונה תנצר בה.
קנה חכמה מה טוב מחרוץ — וקנות בינה נבחר מכסף.
ויהיו חיים לנפשך — וחן לגרגרותיך.
נבחר שם משמן טוב — מכסף ומזהב חן טוב.
החזק במוסר אל תרף — נצרה כי היא חייך.
חסד ואמת אל יעזבך — קשרם על גרגרתיך כתבם על לוח לבך.
כי י״י יתן חכמה — מפיו דעת ותבונה.
משכיל על דבר ימצא טוב — ובטח בי״י אשריו.
הט אזנך ושמע דברי חכמים — אזנך תשית לדעת.

אמר דוד ברוח קודש

אין כמוך באלהים י״י ואין כמעשיך. נכון כסאך מאז מעולם אתה. כי גדול אתה ועושה נפלאות אתה אי״ם לבדך. יודוך י״י כל מעשיך וחסידיך יברכוכה. כיודע ומבין כוחו וגבורתו של הקב״ה וכמלמד דורות האחרונים לשבחו ולהללו ולהודות לו כמו שא׳ בפסוק אחר דור לדור ישבח מעשיך וגבורותיך יגידו. כבוד מלכותיך יאמרו וגבורתך ידברו. למה. להודיע לבני האדם גבורתיו וכבוד הדר מלכותו. ולא אמר דוד אלו הפסוקים ללמד דורות שלאחריו הם הראשונים שלנו בלבד על שהיו אנשי השם אלא אף הדורות שהם שפלים ונבזים וריקים מחכמה בדור הזה של שנת ארבעת אלפים ושבע מאות וארבעים ושתים לבראית עולם היא השנה אחת עשרה שלמחזור ר״נ וכמו כן חייבין כל דורות יש׳ כל ימות עולם לשבחו ולהללו ולברכו ולהודות לו כמלאכי השרת ככתוב. ברכו י״י מלאכיו גבורי כוח עושי רצונו אלו יש׳ כ״כ ואתה כהני י״י תקראו משרתי אלו״נו יאמר ככם:

שבח ברכה תהילה יתנו בריות רום אראלים בזקים רגש המולה מלאכים השמלים זיקי קלל וכל צבא מרום שבשמים העליונים שעל הרקיע הזה שעלינו המספרים כבודו שלהקב״ה מימות עולם ועד עולם

כמו שאמר דוד השמים מספרים כבוד א׳ ומעשי ידיו מגיד הרקיע. וכי השמים העליונים שנבראו לישיבת כסא רם ונשא מספרים כלום אומר או הרקיע הזה שעלינו שנברא להבדיל בין מים למים מגיד כלום דבור אלא מלאכי השרת וכל צבאות אשר בשמים העליונים מספרים כבודו ושבחו שלהקב״ה וגם בני האדם שתחת הרקיע הזה הנושאים עיניהם למרום ומסתכלים ברקיע בדעת אי׳ם ומביטים פועל י״י ורואים מעשה ידיו ומבינים בחכמת כוכבים ומזלות מגידים שבחו ומודים אלהותו. ויותר על כל אומות העולם ישראל עם קדוש המצווים ללמוד חכמת כוכבים ומזלות כפירוש חכמי יש׳ זכרונ׳ לבר׳ שפירשו פסוק הכתוב בתורת משה. ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם וגו׳. ובאזהרת ישעיה הנביא שאמ׳ שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה המוציא במספר צבאם לכולם בשם יקרא מרוב אונים ואמיץ כח איש לא נעדר. ולא נתן הקב״ה רשות לכלום אומה בעולם לספר תהילתו אלא ליש׳ שנ׳ עם זו יצרתי לי תהילתי יספרו. וכת׳ כי עם קדוש אתה לי״י א״ך ובך בחר י״י להיות לו לעם סגולה מכל העמים אשר על פני האדמה. וי״י האמירך היום להיות לו לעם סגלה כאשר דבר לך ולשמר כל מצותיו וכת׳ ולתתו עליון על כל הגוים אשר עשה לתהילה ולשם ולתפארת ולהיותך עם קדוש לי״י א״ך כאשר דבר. וגם לא נתן הקב״ה לכלום אומה בעולם דעת לדעת אותו כי אם ליש׳ כ״כ אתה הראית לדעת כי י״י הוא הא׳ם אין עוד מלבדו. וכ׳ ומי גוי גדול אשר לו חקים ומשפטים צדיקים ככל התורה הזאת אשר אנכי נותן לפניכם היום. וכת׳ ושמרתם את דברי הברית הז׳ וגו׳. וכ׳ את י״י אלהיך תירא ואתו תעבד ובו תדבק וגו׳. מאלה הפסוקים אנו למדים שחייבין יש׳ ליראה את י״י ולהתעסק בהגיון תורתו ובקיום מצותיו שמתוך יראת י״י יעסוקו להגות בתורתו ולקיים מצותיו. ומתוך עסק הגיון התורה יבינו פירושי טעמה וחידותיה ומתחכמים לדעת את הא׳ים וכוחו וגבורתו וגדולתו ומעשיו הגדולים והנוראים והנפלאים כי אין אשר יעשה כמעשיו כ״כ אשר מי בשמים ובארץ אשר יעשה כמעשיך וכגבורותיך. וכת׳ אמרו לא׳ים מה נורא מעשיך. וכת׳ אודך על כי נוראות נפלאתי נפלאים מעשיך ונפשי יודעת מאד. וכת׳ גדולים מעשי י״י דרושים לכל חפציהם. מזה אתה למד שהראשונים הצדיקים היו דורשים וחוקרים ויודעים עד מאד את מעשיו שלהק״בה כדי להבין כוחו וגבורתו ולהודות כו שהוא או׳ה יחיד ואין זולתו ככת׳ כי כה אמר י״י בורא השמים הוא הא׳ים יוצר הארץ ועשה הוא כוננה וגו׳. וכת׳ לא בסתר דברתי במקום ארץ חשך וגו׳ אמר הקב״ה כשירדתי בהר סיני ליתן את התורה ליש׳ בקולות וברקים ובקול גדול בגלוי ולא בסתר דברתי להם שכל העולם ומלואו נתרעש ביום מתן תורה וכל האומות שבעולם שמעו את הקול והבינו. ולא במקום ארץ חשך שאין בני אדם דרים בו כבימי בראשית שהיתה הארץ תהו ובוהו וחשך ולא אמרתי לזרע יעקב תהו בקשוני כלומר אל תבקשוני כתוהו ובוהו שהוא דבר רק וחשוד להודות לי סתם שאני אל כי אם בידיעה ובראיות גדולות ורבות ונאמנות באמת ואחר כן תעידו עלי כי אני אל ואין אחר זולתי. כ״כ כה אמר י״י מלך

יש׳ וגואלו י״י צבאו׳ אני ראשון ואני אחר׳ וגו׳ ומי כמוני יקרא ויגידה ויערכה לי משומי עם עולם ואותיות אשר תבואנה יגידו למו. ומי כמוני יקרא לבראות שמים וארץ יחדיו ברגע אחד בקריאה אחת כ״כ אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים קורא אני אליהם ויעמדו יחדו ויגידה ויערכה לי משמי עם עולם. עם עולם הוא יש׳ שיצרתי לי לספר תהילתי. ואותיות ואשר תבואנה יגידו למו איזו אומה רשאה ויכולה להגיד האותיות ואשר תבואנה לעתיד כישראל עמי שנתתי להם רשות לחקור ולדרוש פירושי טעמי חידות תורתי ולהבין מעשיי באמת איך נברא העולם וכל אשר בו שעל כן כתבתי את תורתי בחידות סתומות וחתומות ועמוקות שלא תהא יכולה כלום אומה ולשון בעולם להבין מעשיי ובריאת העולם אך נברא מראשית כי אם ישראל עמי המיחדים אותי ומעידים כי אני א׳ ועל זה הרשיתים וחיזקתים על פי ישעיהו הנביא ואמרתי להם אנכי י״י ואין מבלעדי מושיע. אנכי הגדתי והושעתי והשמעתי ואין בכם זר ואתם עדיי נאם י״י ואני א׳ אנכי. הגדתי והשמעתי סודי תורתי לכם לבדכם ואין בכם דר ועל זה אתם עדי ואני א׳ ואם תאמרו איך נוכל אנחנו בשר ודם להעיד על האיום שהוא ראשון והוא אחרון כי דרך בני האדם החפצים להעיד מעידים על דבר שנעשה בפניהם ודבר שלא נעשה בפניהם אינם יכולים להעיד בו. על זה נתתי לכם תורתי שתבינו מטעמי חידותיה את ראשית מעשיי ותדעו ותאמינו ותבינו כי אני הבורא והעושה הכל בכוחי ובתבונתי שלא חפצתי ליתן תורתי לאומות העולם שלא יבינו סודיי וראשית מעשיי. כ״כ כל הגוים נקבצו יחדו ויאספו לאמים מי בהם יגיד זאת וראשונות ישמיעונו עידיהם ויצדקו וישמע ויאמרו אמת. מי בהם יגיד זאת. וזאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל. וראשונות ישמיעונו הם ראשית מעשיי אם יגידו זאת היא התורה וראשונות ישמיעונו אז יתנו עידיהם להעיד אלהותי ויצדקו וישמעו ויאמרו אמת אלא אינם יכולים שכל הגוים כאין נגדו וכאפס ותוהו נחשבו לו. ולכם ישראל אמרתי אתם עדי נאם י״י ועבדי אשר בחרתי הוא גר צדק למען תדעו ותאמינו לי ותבינו כי אני הוא לפני לא נוצר אל ואחרי לא יהיה. ואם תאמרו כי יראים אנחנו לחקור ולדרוש סודי י״י וראשית מעשיו אל תפחדו ואל תיראו כ״כ אל תפחדו ואל תרהו הלא מאז השמעתיך והגדתי ואתם עדי היש אלוה מבלעדי. ואין צור בל ידעתי. הלא מאז משנתתי לכם תורתי השמעתיך והגדתי שתבינו סודיי ותדרשו מעשיי איך בראתים מראשית ותהיו עדיי כי אין אלוה מבלעדיי אשר יעשה כמעשיי וכגבורותי. שלא בראתי את העולם וכל אשר בו כי אם בשל ישר׳ כ״כ כה אמר י״י נותן שמש לאור יומם חוקות ירח וכוכבים לאור לילה רוגע הים ויהמו גליו י״י צבאות שמו. אם ימושו החוקים האלה מלפני נאום י״י גם זרע ישראל ישבתו מהיות גוי לפני כל הימים כדי שישמרו ישר׳ בריתי ותורתי לפיכך בראתי את עולמי כ״כ כה אמר י״י אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי. גם זרע יעקב ודוד עבדי אמאס מקחת מזרעו מושלים אל זרע אברהם ישחק ויעקב כי אשיב את שבותם ורחמתים. אם לא יהגו עמי בתורתי יומם ולילה ולא ישמרו בריתי לא יעמוד העולם ואמאס

את זרע יעקב ודוד עבדי מקהת מזרעו מושל אל זרע אברהם יצחק ויעקב. אבל יודע אני כי יהגו בתורתי וישמרו בריתי כל ימות עולם ואני אשיב את שבותם ורחמתים. ומכל אלה הטעמים אנחנו מעוטי דעת ובינה לפי שחננו הא׳ ומטעמי ספרי חכמי ישראל הקדמונים זכ׳ לבר׳ ברשות בוראנו כבוטחים ברחמיו הרבים פותחים פינו לפרש מעשה בראשית ביראת אלהינו יהי רצון מלפניך א׳ ארך אפים ומלא רחמים רבים שלא ניכשל לפניך לא בעולם הזה ולא בעולם הבא כא על אמרי פינו ולא עכל הגיון לבינו וקיים לנו הכתוב ש׳ יהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי לפניך י״ר צורי וגואלי. צורי בעולם הזה וגואלי בעולם הבא. י״ר שפתי תפתח ופי יגיד תהלתיך. תהילת י״י ידבר פי ויברך שם קדשו לעולם ועד. טוב אתה ומטיב למדני חקיך. בכל לבי דרשתיך אל תשגני ממצותיך. בדדך עדותיך ששתי כעל כל הון. בלבי צפנתי אמרתך למען לא אחטא לך. ברוך אתה י״ר למדני חקיך:

La pièce qui suit dans le ms. sans titre quelconque, indiquée seulement comme un chapitre séparé par trois lignes en blanc, est identique à celle qui se trouve dans l'édition de M. Castelli, p. 6; elle commence dans notre ms. par les mots סוד יי׳. La pièce est incomplète, elle finit avec les mots טיביט ויראה בהן. Edition, p. 10, l. 13.

On voit par notre fragment que le commentaire sur la Genèse, I, 26, et le commentaire sur le livre de la Création forment ensemble, comme M. Castelli [1] l'a bien vu, l'ouvrage intitulé חכמוני. Il est probable que dans notre ms. les premiers sept mots de l'édition de M. Castelli (p. 1) ne se trouvaient pas, et qu'on a cité la préface et la table des planètes comme un ספר המזלות. Reste à savoir si en Italie et en Tunisie on avait l'habitude, à l'époque de Donnolo, de faire précéder les commentaires sur le livre de la Création d'une explication d'un verset du premier chapitre de la Genèse qui se rapporte à la création. Si c'était en effet le cas, on serait tenté de considérer l'explication de la Genèse, I, 20, par Isaac Israéli comme l'introduction à son commentaire sur le livre de la Création. M. Steinschneider aurait donc raison de lui attribuer le commentaire sur le livre *Yecira*, revendiqué pour Donnash ben Tamim [2].

AD. NEUBAUER.

[1] *Il Commento*, p. 7, pass.
[2] Voir *Journal asiatique*, 1re série, t. XX, p. 203.

L'EXÉGÈSE BIBLIQUE DANS LE ZOHAR

(SUITE ET FIN [1])

III

Après avoir montré que le Zohar invoque les autorités du Peschat pour l'interprétation de l'Écriture Sainte, nous exposerons les éléments exégétiques qui sont le résultat d'une méthode d'interprétation rationnelle ou, du moins, qui veulent passer pour tels. Ils méritent, et en raison de l'ouvrage et à cause de l'intelligence saine, droite et parfois ingénieuse du texte biblique qu'ils montrent, et en raison de l'intérêt historique qui s'attache à ces restes de l'exégèse biblique judéo-espagnole du XIIIe siècle, d'être dégagés, mis en lumière pour faire juger aussi sous ce côté nouveau l'œuvre dont ils forment une partie constitutive. Ces éléments, que nous citerons selon l'ordre des livres bibliques, ont naturellement une valeur très inégale ; toutefois, nous n'avons pas cru devoir laisser de côté des remarques de moindre importance.

Avec le verset 3 du chap. I de la Genèse commence le récit proprement dit de la création, précédé aux v. 1 et 2 du récit général. Après le récit spécial, recommence le récit général (II, 4 [2]). — Gen., II, 16 : « Leurs yeux s'ouvrirent » pour reconnaître le mal, ce qui leur permit de reconnaître qu'ils étaient nus (I, 36 *b*). — II, 23. Les paroles dont Adam salua Ève sont des termes d'affection, elles devaient signifier que lui et elle seraient unis indissolublement. « Elle doit être appelée femme », c'est-à-dire elle est la vraie femme à laquelle aucun être ne ressemble (I, 49 *b*). — ואתם, Gen., IX, 7, comprend des hommes et des femmes (I, 71 *a*). — Les quatre promesses de bénédictions dans XII, 2, correspondent à l'ordre donné sous quatre

[1] Voir plus haut, p. 33.

[2] I, 16 *b*. C'est là un emploi intentionnel d'une des treize règles de R. Ismaël (v. plus haut, p. 36) : למיהוי כלל ופרט וכלל. Voir aussi I, 247 *b*, sur Gen., XLIX, 25 (ויברכך c'est le כלל ; ce qui suit, le פרט) ; II, 136 *b*, sur Ps., XIX, 3 : השתא משתיר קרא באורח פרט.

formes au v. 1 d'abandonner son lieu natal (I, 78 *a*). — מחרן, XII, 4, devrait être לחרן, car cela se rapporte au premier voyage d'Abraham, XI, 31 ; et c'est pour cela qu'il est dit בצאתו et non בלכתו [1]. — Sur XIII, 10. Comme le jardin divin n'avait pas besoin d'être arrosé par la main des hommes, ainsi le Nil en Égypte rend toute irrigation inutile ; c'est ainsi qu'il faut comprendre Zach., XIV, 18 (I, 109 *a*). — Il est dit : « Sara, ta femme aura un fils », XVIII, 10, et non « tu auras un fils », afin qu'Abraham ne s'imagine pas que ce sera un second fils d'Agar (I, 103 *a*). — והוא, XVIII, 10, se rapporte à Abraham (*ib.*). — Dans la supplique d'Abraham, XVIII, 20, se révèle son humilité, car il n'invoque pas son propre mérite pour sauver son parent Loth du malheur qui le menace (I, 105 *a*, 111 *a*). — XIX, 29, בהן indique que Loth essaya d'habiter les autres villes, mais obtint seulement du roi de Sodome, par égard pour Abraham, le droit de séjour (I, 108 *a*). — XXII, 18. « Abraham dit », et non « son père dit », parce qu'à ce moment Abraham n'agissait pas en père vis-à-vis d'Isaac (I, 120 *a*). — XXIII, 1. Sara est la seule femme dont l'âge est indiqué dans la Bible (I, 121 *b*, 124 *b*). — XXIII, 4. Par prudence Abraham demanda seulement à acheter un terrain de sépulture, pour obtenir plus facilement la caverne de Machpéla qu'il avait en vue (I, 127 *a-b*). — XXVII, 27. L'odeur que reconnut Isaac provenait des substances odoriférantes dans lesquelles on avait conservé les vêtements précieux, comme c'était l'usage. L'odeur du « Champ béni de Dieu », à laquelle il compara l'odeur des vêtements, était bien connue d'Isaac, habitué à séjourner dans les champs (XXIV, 63) ; c'est le même champ qui est mentionné, XXIII, 17, et qui est ainsi nommé à cause du mont Moria, qui tire lui-même son nom de l'odeur des myrrhes (II, 39 *b*). — XXVII, 30. Esaü revint « de sa chasse » (au lieu de « de la chasse »), c'est-à-dire dont la bénédiction divine était loin (I, 144 *a*). — L'allocution d'Esaü à son père est rude et dure (קום אבי, XXVII, 31), tandis que Jacob lui dit humblement : « Mon père » (v. 18), et l'invite délicatement à manger (v. 19). Esaü parle comme s'il ne s'adressait pas directement à son père, à la troisième personne (I, 144 *a*). — XXVIII. Jacob abandonna, suivant la parole de Gen., II, 24, père et mère pour se marier (I, 148 *b*). — XXVIII, 30. Jacob fit un vœu conditionnel, parce qu'il doutait si le songe qui contenait une promesse du Seigneur était un véritable songe. La vérité de ce songe devait se manifester par la réalisation de sa prière (I, 150 *b*). — Jacob accepta un servage si long, XXIX, 18, pour qu'on ne crût pas qu'il désirait seulement la beauté de Rachel (I, 153 *b*). — XXX, 16. Léa fit sa demande tout bas et pas en présence de sa sœur (I, 157 *a*). — XXXII, 4. A quoi devait servir le

[1] I, 79 *a* : א"ר אלעזר מחרן כתיב והיא יציאה מארץ מולדתו הוה בקדמיתא. Une remarque moins hardie que cette opposition formelle contre le texte massorétique est celle qui est relative à XIII, 7 (89 *a*), qu'il faut lire רַב et non ריב, ce à quoi se rattache une interprétation midraschique.

message adressé à Esaü? Jacob voulait se réconcilier avec lui avant la mort de son père (I. 166 *a*). — XXXII, 15. Jacob veut la confirmation de la bénédiction qu'il avait obtenue par ruse de son père. Elle lui est accordée par le fait que son nom de Jacob, qui rappelait cette ruse, XXVII, 36, lui est enlevé, et qu'un autre lui est donné (III, 45 *a*). — Quand le soleil se leva et quand l'obscurité fut dissipée, Jacob s'aperçut qu'il boitait, XXXII, 32 : cela signifie qu'Israël ne se rendra compte des douleurs et du mal que lui aura causés l'exil que quand l'exil sera fini et qu'il fera jour (I, 170 *b*). — XXXV, 5. « La terreur de Dieu » consistait en ceci qu'ils se rassemblèrent, s'armèrent et déposèrent soudain les armes par peur et renoncèrent à la poursuite (I, 173 *a*). — XXXV, 18. Pourquoi כי מתה, après בצאת נפשה? Parce qu'il y a un état où l'âme qui a paru envolée revient; cf. I Sam., XXX, 12 : « son âme revint en lui »; Gen., XLII, 28, « leur cœur fut en défaillance »; Cantique, V, 6, « mon âme était hors de moi quand il me parlait »; I Rois, XVII, 17, « il ne resta plus d'âme en lui » (I, 175 *a*). — Un parallèle entre le sort et la conduite de Tamar, Gen., XXXVIII, et de Ruth (I, 188 *b*). — XL, 8. C'est à cause de ses propres songes que Joseph devint odieux à ses frères; c'est à cause des songes des autres qu'il devint ministre et qu'il fut élevé au-dessus du rang de ses frères (I, 191 *b*[1]). — XLIV, 3. On mentionne le fait qu'ils purent aussi emmener leurs ânes, à cause de la crainte qu'ils avaient manifestée, XLIII, 18 (I, 203 *a*). — XLVII, 29. « A son fils Joseph ». Joseph était son véritable fils, lui ressemblant tout à fait et c'est lui qui le nourrit lui et ses enfants (I, 222 *a*). — L, 10. Les Égyptiens firent un deuil en l'honneur de Jacob, en faveur duquel leur pays avait été béni (I, 249 *a*).

Exode, II, 23. ויאנחו doit être expliqué par le passif : « ils furent plaints, il y eut une plainte à leur sujet adressée à Dieu » (II, 19 *b*). — III, 1. Moïse faisait paître les troupeaux d'un autre et non les siens, parce qu'un bon pasteur se révèle surtout comme pasteur de troupeaux étrangers (II, 22 *a*). — *Ib*. La montagne de Dieu, le lieu de la future révélation attira Moïse, comme l'aimant le fer[2]. — VII, 19. Comment Aaron put-il arriver près de toutes les eaux d'Égypte et étendre sur elles sa main? Comme le Nil fournissait de l'eau à toutes les rivières, il suffisait d'étendre la main sur le Nil (II, 28 *b*). — Le rôtissage de l'agneau pascal (XII, 2) doit être considéré comme le châtiment des divinités égyptiennes, XII, 12; Nomb., XXIII, 4, conformément à la prescription du Deut., VII, 5, de détruire les idoles par le feu. Or les Égyptiens adoraient l'agneau comme une divinité. Le fait qu'on ne pouvait en briser les os (XII, 48) signifiait qu'on devait les jeter dans la rue pour narguer les Égyptiens (II, 18, et plus longuement III, 251 *a*). La circonstance que Dieu mit à mort les

[1] Cf. la même remarque chez Steinthal, *Zur Bibel und Religionsphilosophie*, p. 8.

[2] II, 21 *a* : האי אבנא דמקבלא פרזלא כד חמי ליה מחטא מדלגא עלוי כך משה והר סיני כשנראו זה עם זה דלג עליו.

premiers-nés des animaux de l'Égypte, XI, 5 ; XII, 12, s'explique par ce fait que les Égyptiens adoraient les animaux (II, 251 *a*). — XII, 11. « Votre bâton à la main », mais aucune arme (III, 251 *a*). — ערב רב (XII, 38) ne désigne pas des Égyptiens, mais des gens d'autres nationalités (à cause de XIV, 13, ce verset disant qu'Israël ne verrait plus d'Égyptiens[1]). — XIII, 17. הנעם est une allusion aux éléments étrangers faisant partie du peuple, comme dans Exode, XXXII, 1 et 35 (II, 45 *b*). — XVIII, 3. « Ses enfants » (à elle), parce qu'en l'absence de son mari, elle s'en était occupée (II, 69 *b*). — XVIII, 21. Pourquoi תחזה au lieu de תבחר ? Parce que, pour le choix des juges et des chefs du peuple, leur physionomie devait décider, car par elle se manifestait leur capacité intellectuelle[2] : « Tu regarderas » (II, 78 *a*). — XIX, 25. « Il leur dit » qu'ils devaient se préparer à la révélation de Dieu, car sans préparation ils n'auraient pu la supporter, de même qu'une joie soudaine ou un chagrin subit nous enlèvent l'usage des sens, tandis qu'on peut les supporter si on est averti (II, 84 *b*). — Dans le Décalogue les commandements de la première moitié correspondent à ceux de la deuxième, par exemple, le premier et le sixième (II, 90 *a*, le parallèle est fait tout au long). — XXIII, 13. תִּשָּׁמְרוּ, « vous serez préservés » par l'observation des commandements divins ; לא תזכירו, « et vous ne serez pas obligés d'invoquer dans d'autres pays le nom d'autres divinités », selon la prophétie de Deut., XXVIII, 36 (II, 123 *b*).

Nombres, XI, 28. כלאם, « empêche-les, détourne-les » ; cf. ויכלא, Exode, XXXVI, 6 ; Gen., VIII, 2, dans le sens de מנע (IV, 155[3]). — XIII, 2. La vigne s'appelle זמורה, et, après avoir été coupée, מרט, d'où בַּמּרֹט avec l'article déterminatif (III, 160 *b*[4]). — XIII, 27. ויספרו, et non ויגידו, indique que chacun des espions avait à raconter quelque chose de spécial (III, 161 *a*). — XVI, 1. A ויקח il faut ajouter comme complément עצה (III, 176 *a*). — XXI, 5. Ce qui est raconté ici des murmures du peuple contre Moïse fait, à vrai dire, partie du récit de l'eau de contestation, XX, 1-13[5]. — XXII, 8. Les députés madianites (v. 7) s'étaient séparés des députés moabites et ne participèrent pas davantage au projet dirigé contre Israël. C'est pourquoi, plus loin, il n'est question que de leur seconde tentative (III, 200). — XXV, 12. Par אֱמֹר Dieu commande le discours par lequel Moïse devait annoncer à Pinhas la prêtrise éternelle, manifestant ainsi ses propres dispositions à y renoncer ; si c'était Dieu qui dît הנני, le אֱמֹר serait incompréhensible (III, 220 *a*).

[1] II, 45 *b*. — V. aussi sur Exode, XXXII, 1, II, 191 *a*.

[2] Cf. III, 123 *a*, sur הכרת פניהם, Isaïe, III, 9.

[3] Targoum, Raschi et Ibn Parhon rattachent le verbe ici à כלא, prison.

[4] Tout le passage se trouve en hébreu dans le commentaire de Bahia b. Ascher, sur le verset (וראיתי במדרש).

[5] III, 183 *a* : פרשתא דא באתר אחרא אסתלוק עם ארנון מי מריבה דמשה ואהרן. Voir III, 148 *a*, où le principe אין מוקדם ומאוחר בתורה est cité à propos de Nomb., VII, 1.

Paraphrase de Deut., III, 26 : « Dieu dit à Moïse : Assez de lumière du soleil a lui pour toi. Ne demande pas qu'elle continue à luire, car le temps de la lune est arrivé, et la lumière de la lune ne peut briller avant que le soleil ne soit couché. Donne plutôt ordre à Josué, fortifie-le et encourage-le. Toi qui es le soleil, fournis de la lumière à la lune ! (III, 260 *b* [1]) — Malgré la sévère parole d'avertissement que Moïse adressa à Israël, son discours respire un grand amour pour ce peuple (voy. Deut., VII, 6 ; XIV, 1 ; IV, 4 ; XXVI, 10 ; VII, 8, III, 286 *b*).

I Samuel, II, 2. « Il n'y a pas de saint excepté Dieu », soit parmi ceux qui sont dans le ciel, soit sur terre (Deut., IV, 14, et Lév., XIX, 2), car la sainteté de Dieu est autre que leur sainteté ; il n'a pas besoin de leur sainteté, mais eux ne sont pas saints sans lui. Tel est le sens de כי אין בלתך (III, 44 *a* [2]). — II, 22. Le péché commis par les fils d'Éli n'est que la conséquence de la faute rapportée précédemment (v. 13) : dans leur égoïsme, ils ne songeaient qu'à toucher leur part des sacrifices, ils empêchaient les femmes qui apportaient des sacrifices de venir à temps au sanctuaire, les arrêtaient à l'entrée de la tente d'assignation [3]. S'ils avaient commis dans le lieu saint le crime indiqué dans le texte selon le sens littéral, tout Israël se serait soulevé contre eux et les eût massacrés (I, 176 *a*). — XXI, 14. ויתהולל, au lieu de וישתגע, est une allusion à בהוללים de Ps., LXXIII, 3 (I, 166 *a*).

I Rois, II, 26. Anathot ne signifie pas « qui est d'Anathot [4] », puisque Ebiathar était originaire de Nob, qui n'est nullement identique à Anathot. Anathot doit plutôt être expliqué d'après התענית du même verset, c'est une épithète indiquant qu'il avait pris part à la misère et à l'infortune de David (I, 63 *b*). — II Rois, IV, 8. Le mari de la femme nommée ici n'était que rarement à la maison ; c'est pourquoi la femme seule est nommée ; elle est appelée « grande » à cause de son hospitalité (II, 44 *a*).

On ne trouve aucun autre verset dont la moitié soit aussi ressemblante à l'autre que le verset 5 du chap. XI d'Isaïe [5]. — Pour Jérémie, II, 3, le Z. renvoie à Lév., XXII, 16 (II, 121 *b*). — Osée, II, 1. La comparaison d'Israël avec le sable de la mer a un double sens : comme les vagues irritées se calment sur le sable (de la côte) et reculent ensuite, ainsi les peuples reculeront devant Israël allié à Dieu ; comme on ne peut compter le sable, ainsi Israël ne peut être ni compté ni mesuré (II, 225 *b*). — Malachie, I, 8. A cette époque les Israélites établirent comme prêtres près de l'autel et du sanctuaire des hommes atteints de défauts corporels et disaient à ce sujet אין רע, « il n'y a pas de

[1] Cf. III, 181 *b*.

[2] De même, sous une forme purement philosophique, Lévi b. Gerson, *in loco*.

[3] L'explication repose sur la version adoptée aussi dans le Talmud וַשְׁכֵּבֵן, voir *Sabbat*, 55 *b*.

[4] Ainsi Raschi et Kimchi.

[5] III, 198 *b* : האי קרא כלא איהו חד..... לא אשכחן קרא כהאי גוונא.

mal », car qu'importe à Dieu que ce soit celui-ci ou celui-là ? Là-dessus Dieu leur dit : quand vous apportez un présent au gouverneur, le lui faites-vous présenter par un envoyé ayant un défaut corporel (III, 91 *a*) ?

Psaumes, XXXVI, 7. אדם signifie l'homme dans sa perfection ; à côté de lui est nommé l'animal, comme le plus infime d'entre les êtres vivants. C'est la coutume de l'Écriture Sainte de placer ce qui est le plus bas à côté de ce qui est le plus élevé [1], par exemple I Rois, IV, 13, « depuis le cèdre jusqu'à l'hysope » (III, 48 *a*). — LI, 6. Chaque artisan parle de son métier. David, qui était auparavant bouffon du roi (I Sam., XIV, 23), ne peut s'empêcher, dans son affliction, de dire au roi de l'univers devant qui il se trouvait quelque chose d'amusant [2] : « Maître de l'Univers, j'avais dit (Ps., XXVI, 2) : Éprouve-moi et tente-moi. Tu disais que je ne résisterais pas à la tentation. J'ai donc péché pour que tu eusses raison d'avoir parlé ainsi » (II, 107 *a*).— LXXXIV, 6. Celui qui a la véritable foi en Dieu a, pour ainsi dire, des « routes dans le cœur », car son cœur ignore toute pensée étrangère et ressemble à une route qui conduit directement au but (I, 142 *a*). — CXXVI, 2. « Ceux qui se lèvent de bon matin », ce sont les célibataires qui, de bon matin, se rendent à leur travail journalier. « Ils mangent le pain de la douleur », car celui qui a des enfants mange son pain avec plaisir et allégresse, et celui qui n'en a pas mange son pain avec des sentiments de douleur (I, 187 *a*).

Job, II, 5. יברכך, « il t'abandonne, se retire de toi » ישבוק לך (II, 33 *b*). — XXXVIII, 13. « Pour que les pécheurs soient secoués d'elle », comme quand quelqu'un saisit un manteau pour en secouer la boue (II, 17 *a*).

Cantique, IV, 15. « Source du jardin ». Il y a des sources dans des endroits déserts, entourées de sécheresse, qui, pour cette raison, n'offrent pas de plaisir à ceux qui en boivent. Mais celui qui s'approche d'une source dans le jardin, celui-là jouit de tout : que de roses, que de plantes odoriférantes se trouvent tout autour et combien une pareille source est plus belle que toute autre (III, 201 *b*) !

Kohélet, I, 3. Ce verset s'applique aux hommes dont les efforts ont des buts blâmables ; עמל a ici une signification fâcheuse, comme, par exemple, dans Ps., VII, 17 ; X, 14 ; Nombr., XXIII, 21 (II, 112 *a* [3]). — II, 13. « La sagesse a un avantage sur la sottise », car s'il n'y avait pas de sottise, on ne connaîtrait pas la sagesse ; « comme l'avantage de la lumière sur l'obscurité », car s'il n'y avait pas d'obscurité, on ne connaîtrait pas la valeur de la lumière (III, 47 *b*).

Ces explications, au fond, s'appuient sur la connaissance de la grammaire, mais de véritables remarques grammaticales dans

[1] אורחיה דקרא הוא דנקיט עלאה מכלהו ונמוך מכלהו.

[2] כל אומנא כד מליל באומנותיה מליל דוד בדיחא דמלכא הוה ואע"ג דהוה בצערא כיון דהוה קמי מלכא תב לבדיחותיה . . .

[3] Voir III, 182 *a*.

l'exégèse biblique du Zohar, il n'y en a pas pour ainsi dire. Les voyelles, les points-voyelles et les accents occupent une place importante dans les explications mystiques sur le premier verset de la Genèse : surtout les trois points-voyelles qui consistent en un point unique [1]. — Le verset de Daniel, XII, 3, auquel est emprunté le nom du Zohar, est interprété comme se rapportant aux *accents*, qui dirigent les autres éléments du discours, les lettres et les points-voyelles [2], comme les rois qui conduisent leur armée. Suivant l'indication des accents, le discours avance ou s'arrête [3]. Dans son interprétation de l'Écriture, le Zohar tient assez souvent compte des accents [4]. La constitution physiologique et la formation de la langue sont aussi traitées dans le Zohar selon le mode mystique [5]. En fait de *terminologie* grammaticale, je ne trouve à remarquer que la traduction araméenne de l'expression qui désigne le pluriel [6]. Au sujet de Gen., XLIX, 20, détermination du genre du mot לחם (I, 246 *a*). — A la particularité de la langue hébraïque qui, pour les grands nombres, met le substantif après l'adjectif numéral au *singulier*, et pour les petits nombres au *pluriel* (voir Gen., XXIII, 1), le Zohar rattache cette leçon que « Dieu élève les faibles et abaisse les grands (III, 168 *b* [7]). »

L'exégèse du Zohar repose souvent sur des particularités *syntaxiques* du texte. Beaucoup des interprétations dont nous avons

[1] I, 15 *b* : רזא דתלת נקודין חלם שורק חירק (Cf. 17 *a* : חילא דתלת נקודים). La mystique du Ségôl, II, 158 *a*.

[2] A cette occasion, il emploie la célèbre image que les consonnes ressemblent au corps, les voyelles à l'esprit (גופא אתוון ורוחא נקודי). Ibn Ezra avait employé la même image pour les rapports du discours et des pensées. Voir *Abr. Ibn Esra als Grammatiker*, p. 31.

[3] I, 15 *b*. Les accents sont appelés טעמי דמנגני ; le ton qu'ils indiquent נגונא. Déjà Ibn Ezra emploie נגון à la place de טעם, voir son Comm. sur Exode, II, 3 : בעבור היות הנגון בתחלת ת׳ גומא. Les mots du verset de Daniel sont expliqués, en conséquence, ainsi : הרקיע = l'extension du ton, אתפשטותא דנגונא.

[4] I, 167 *b*, sur Gen., XXVII, 19 (voir plus haut, p. 43, note 2) ; III, 191 *b*, sur Exode, XIII, 21 ; III, 201 *a*, sur Ps., XCVIII, 1 ; III, 203 *a*, sur Gen., XXXIII, 5 ; I, 120 *a* (cf. III, 187 *b*), au sujet du *pesik*, dans Gen., XXII, 12 et ailleurs. Sur les noms et les formes des signes d'accentuation, voir II, 158 *a*, II, 205 *b* (voir Luzzatto, ויכוח על ת׳ הקבלה, p. 111), I, 24 *a* (Luzzatto, *ib.*, 120).

[5] Voir III, 173 *a*, 228 *a*. La mystique des lettres labiales et gutturales, II, 123 *a*.

[6] III, 84 *b* : יחידאי (ד) לישנא , ל׳ דסגיאין = לשון יחיד , ל׳ רבים. Le terme de l'exégèse halachique et agadique לרבות se trouve souvent dans le Zohar en araméen sous la forme de לאסגאה, par exemple : I, 128 *b*, 170 *b*, 183 *b*, 186 *b*. Dans tous ces exemples, il s'agit de la particule את. I, 244 *a*, exceptionnellement את לרבות, de même II, 90 *a*. Cf. aussi II, 32 *b* : גם לאסגאה, et II, 37 *b*, גם לרבות.

[7] Autre interprétation cabbalistique, I, 123 *a*.

parlé ont pour fondement soit l'observation de particularités, soit celle des difficultés syntaxiques des passages bibliques. Qu'il nous soit permis de citer encore ici quelques spécimens de ce genre d'interprétation. Au sujet du mot ויראו répété deux fois dans Gen., XII, 14 et suiv. (I, 82 *a*). — A propos du sujet de ויאמר, Exode, XV, 26, qui n'est pas indiqué; cf. אמר, Exode, XXIV, 1, et qui est déterminé par le verset précédent (II, 60 *b* [1]). — Gen., XLIX, 22, צעדה est attribut de עין interprété dans le sens mystique. — Le complément de עשית, Ps., LII, 11, c'est לעולם (III, 21 *a*). — Deut., IV, 39. La proposition qui commence par כי aurait dû venir immédiatement après וידעת היום (II, 26 *a*). — Ce qui est curieux, c'est la croyance à des vocatifs en plusieurs passages de la Bible : Is., XXVI, 9, רוחי, נפשי, c'est une invocation à Dieu, âme et souffle de toute chose [2]. חצות לילה, Ps., CXIX, 62, nom mystique de la Divinité, est aussi une apostrophe à Dieu (I, 92 *b*). לבי, Ps., CXLI, 4, indique une invocation au cœur. Le verset contient un avertissement donné à soi-même de ne pas s'écarter du droit chemin [3].

Pour le chapitre de la lexicologie, nous parlerons d'abord de la manière dont le Zohar traite différents synonymes [4], ensuite de certaines explications extraordinaires [5]. L'étymologie de certains mots par l'araméen et les étymologies données pour certains noms sont intéressantes. Le Zohar compte aussi comme araméen le mot

[1] De même, le sujet de ויקבר (Dieu) n'est pas indiqué, comme dans Exode, XXIV, 1 ; Lév., I, 1, ויקרא (II, 157 *a*).

[2] III, 67 *a*. Partant de là qu'il aurait dû y avoir רוחי ישחרך, נפשי אותך: ק"ב"ה רוחא ונפשא דכלא וישראל אמרי נפשי ורוחי.

[3] III, 47 *a*. Interprétation qui repose sur la difficulté de croire que le discours s'adresse à Dieu et que c'est à lui qu'on attribuerait ainsi l'entraînement du cœur humain au mal.

[4] II, 19 *b*, sur Ex., II, 23 (צעקה, שועה); III, 161 *a*, sur Nomb., XIII, 27 (ספר, אמר, הגיד); III, 48, sur Lév., XIII, 2 (אדם, גבר, אנוש, איש); II, 215 *a*, plus brièvement III, 88 *a*, דרך et ארח; I, 57 *a*, רשע et רע; II, 45 *b*, מרעים dans le sens factitif « qui en amènent d'autres à mal faire ».

[5] III, 81 *b*, שמר, Is., LVI, 2, « attendre » ; cf. Gen., XXXVII, 11 ; I, 174 *b*, ויגרשו, Is., LVII, 20, « expulser, chasser » (cf. David Kimchi, *in l.*) ; I, 69 *b*, השבחם, Ps., LXXXIX, 10, rendu par התכר (= תשברם) ; II, 137 *a*, יחוה, Psaum., XIX, 3 = יחיה ; cf. חָוָה = חיה ; III, 150 *a*, בהיטיבו, Exode, XXX, 7, « remplir d'huile », cf. טובים, Cant., I, 2, et Jérém., XLIV, 17, où ונהיה טובים, répondant à ce qui précède ונשבע לחם, signifie le superflu de la boisson; I, 187 *a*, שבת, Ps., CXXVII, 2, se rattache à שבת, Gen., II, 3, (cf. le Dictionnaire d'Aboulwalid, 701, 27 — 702, 6); III, 269 *a*, ודברת, Deut., VI, 7, a le sens de « conduire » בעי בר נש לאנהגא גרמיה בהו; I, 18 *a* ריקוד, Gen., I, 9, de קַו, « qu'elles coulent en droite ligne » ou « suivant la mesure » (cf. *Beresch. rabba*, ch. V, au début) ; I, 247 *b*, יטרף, Gen., XLIX, 27, de טרף « nourriture » (Benjamin nourrit l'autel, le « loup ») ; II, 140 *a*, אשחרך. Ps., LXIII, 2, de שחר, aurore.

מחזה, Gen., XVI, 1, au lieu de מראה [1]. דרך האתרים, Nomb., XXI, 1, vient de l'araméen אתרא, « endroit » : Israël ressembla, après la mort d'Aaron, à un homme qui marche sans appui et qui est obligé de s'appuyer à chaque endroit (III, 283 *b*). — פתורה, Nomb., XXII, 5, vient du mot araméen qui signifie « table ». C'est le nom de l'endroit habité par Bileam, à cause de la table servie tous les jours pour attirer tous les mauvais génies, dont il est aussi question dans Isaïe, LXV, 11 (III, 192 *a*). — אסתר, Gen., IV, 14, se rattache à l'araméen סתר, « démolir une construction » (I, 36 *b*). — מגיד, Ps., XIX, 2, se rattache à נגיד « tirer » (II, 136 *b*). — En fait d'*étymologies de noms*, citons : Dans אברהם, le ה a la même valeur que ח : Abraham a été le père de la miséricorde אבא דרחמנותא, comme nul autre ne l'a été ; il prie pour les Sodomites, tandis que Noé ne prononce pas un mot de supplication lorsqu'on lui annonce la destruction du genre humain (I, 106 *a*). — Amram a été ainsi appelé parce que la tribu des prêtres, qui s'élevait au-dessus de toutes les autres, est issue de lui (עם רם על כל רמים, II, 19 *a*). — Les serviteurs du sanctuaire terrestre s'appellent לוים, parce que, par leur chant, ils se joignent (נלוה) au chant des anges, des serviteurs du sanctuaire céleste, et l'âme de celui qui les entend va se joindre au sanctuaire supérieur ; ou bien aussi parce que la descendance de Lévi, par Moïse, Aaron et Miriam, s'unit à la gloire divine et parce que les Lévites s'unissent à l'Eternel pour accomplir son service [2]. — קני, Juges, IV, 11. Ce nom a été donné à Héber parce que, comme un oiseau, il se fit un nid dans le désert et s'y retira (III, 121 *b fine*). — Elihu est appelé הבוזי, Job, XXXII, 2, non parce qu'il était de basse extraction בוז משפחות, Job, XXXI, 34, car, en réalité, il était d'une noble famille (ממשפחת רם) ; mais parce qu'il se faisait petit en présence de plus grands (על דמבזה גרמיה, II, 166 *a*). — Dans le nom du prophète Isaïe (ישעיה), il y a une allusion au salut annoncé par lui, tandis que le nom de Jérémie (ירמיה, peut-être de ירים ?) signifie la destruction du sanctuaire, « l'enlèvement » de la lumière d'en haut de son séjour terrestre [3] ». — Le développement sur le nom d'Aschera, que le Zohar

[1] I, 88 *b* : דא תרגום ודא לשון הקדש. Cf. האי קרא תרגום, au sujet de Jérémie, X, 11 (I, 9 *b*) ; II, 129 *b*.

[2] II, 19 *a* : אמר ר' יהודה למה נקראו השרים של מטה לוים על שנלוים ונחברים למעלה כאחד והשומע נלוה ונדבק נפשו למעלה . . . . . ר'תנחום אמר שבכל נלוד זרע לוי עם השכינה במשה ואהרן ומרים ובכל זרעו אחריו והם הנלוים אל ה' לשרתו.

[3] II, 179 *b* : ועל רזא דנא שמא דההוא נביאה גרים ירמיה אסתלקותא דנהורא עלאה. La première partie du nom est expliquée par אסתלקותא, ce qui se comprend le mieux par הרים , ירים. Il n'y a pas à songer ici à l'explication donnée

rattache à Deut., XVI, 21, est remarquable. אֲשֵׁרָה serait le féminin d'אָשֵׁר, un des noms de Baal, qui signifie le soleil. Les deux noms sont cités l'un à côté de l'autre dans II Rois, XXIII, 4; les adorateurs du soleil sont appelés les serviteurs de Baal, les adorateurs de la lune, serviteurs de l'Aschera [1]. — L'explication de איוב par אויב repose sur une interversion de lettres prouvée par Job, X, 24 [2]. Cette interprétation du nom de Job est donnée en même temps que d'autres explications de noms dont le Zohar trouve le principe dans l'expression זה פעמים, Gen., XXVII, 36, et XLIII, 10; dans ces passages cités, l'expression signifie : *ceci* — savoir le mot qui désigne la fraude de Jacob et que les fils de Jacob emploient pour indiquer les conséquences de leur retard — *deux fois*, c'est-à-dire sous deux formes. Une fois בכרתי, mon droit d'aînesse, la seconde fois, c'était ברכתי, ma bénédiction. De même, le mot שבנו, employé par les fils de Jacob, prend aussi la forme בשנו, « nous avons honte » (devant cet homme, Joseph [3]).

Pour finir, nous citerons encore quelques remarques exégétiques *de nature générale* tirées du Zohar.

Tous les prophètes se sont servis de ce préambule : « ainsi parle l'Éternel » ; tous, excepté Moïse. Cela s'explique par la supériorité du degré de prophétie auquel avait atteint Moïse, III, 198 *a* [4]. — Là où une prophétie contre d'autres nations a pour préambule le mot משא, ce mot a un bon sens, tandis que pour Israël le

au commencement de *Kohelet rabba* (où l'on fait dériver le mot d'ἐρημία) : למה נקראו שמו ירמיה שבימיו נעשה ירושלים ארימיה.

[1] I, 49 *a* : בכל אתר כל אינון פלחי שמשא אקרון עובדין לבעל ואינון דפלחין לסיהרא איקרון עובדי אשרה ועל דא לבעל ולאשרה ואשרה אתקרי על שום בעלה אשר. C'est ainsi que M. Goldziher, *Der Mythos bei den Hebræern*, p. 142, met « Aschera », la lune, en regard d'Ascher (= Baal), le dieu du soleil — naturellement sans s'appuyer sur ce texte du Zohar et en se fondant sur d'autres raisons. A cette occasion, nous remarquerons que l'étymologie donnée par M. Goldziher pour יָרֵחַ se trouve aussi dans le Midrasch Conen ; voir *Beth Hamidrasch*, de Jellinek, II, 26 : ירח על שם ירוץ אורח.

[2] Voir le *Handwœrterbuch* de Gesenius, 10e édit., p. 33 : « On a ramené le nom à la racine איב « traité en ennemi » ; איוב signifierait alors « hostile », et non « persécuté ».

[3] I, 145 *a* ; cf. II, 111 *a* en haut, où זה פעמים est ainsi paraphrasé : חד דאקיש לתרין חד דנפק לתרין ומאי ניהו בכרתי אתהפכו אתוון והא ברכתי. D'après le même principe, איתנים est changé en תנאים, II, 110 *b*.

[4] Sur la différence entre le pouvoir prophétique de Moïse et celui des autres prophètes, voir III, 268 *b* (il y là aussi cette comparaison : כלהו ליקבליה כקוף בפני בני נשא ; cf. I, 49 *b*, au sujet d'Eve, la femme parfaite : כלהון נשין גבה כקופא בפני נשא ; v. *Baba Batra*, 58 *a*). Voir III, 110 *a*, une classification des prophètes suivant leur genre d'inspiration (Raya Mehemna); voir aussi II, 130 *b*, *fine;* I, 149 *a*.

même mot a un sens fâcheux [1] ». Là où la suscription d'un psaume porte simplement לדוד, sans autre désignation, comme par exemple au psaume XXXVII, c'est l'Esprit saint qui parle (I, 239 *a*). — Là où il n'est pas indiqué d'auteur du psaume, par exemple CXXIII, c'est aussi l'Esprit saint qui parle, III, 265 *b*. — מזמור לדוד désigne un psaume composé par David sur lui-même ; לדוד מזמור un psaume qu'il a composé sur Israël tout entier (II, 50 *a*). — L'indication des faits historiques de la vie de David qui se trouve dans beaucoup de psaumes doit prouver, à la gloire de David, que même dans la détresse et la persécution, il ne s'abstint pas de composer des chants de louange en l'honneur de Dieu (II, 140 *a*). — C'est dans le chant des chœurs célestes que David, comme Salomon, puisèrent l'inspiration et le talent pour composer leurs œuvres de poésie et de sagesse (II, 18 *b*). — Salomon a composé trois ouvrages correspondant aux trois genres de sagesse (Prov., III, 20 ; Exode, XXXI, 3). La חכמה (la sagesse la plus haute) trouve son expression dans le Cantique ; la תבונה (intelligence, jugement) dans Kohélet ; דעת (connaissance des faits isolés) dans les Proverbes (III, 64 *a* [2]). Les Proverbes où, suivant la manière de Prov., XXV, 25, les deux membres de la comparaison sont placés simplement côte à côte, sont caractérisés de la manière suivante : la première et la seconde moitié du verset apparaissent comme deux choses différentes [3], mais en les considérant de plus près, on y retrouve l'unité. Ainsi les deux moitiés du verset cité forment une unité par le fait que, dans chacune, la satisfaction de l'âme doit être exprimée [4].

Si les matériaux exégétiques relevés par cette étude ne peuvent prétendre être tout à fait complets et si plus d'une parcelle de véritable *peschat* nous a échappé, nous croyons cependant avoir montré suffisamment que le Zohar mérite l'attention en tant que source d'interprétations simples et comme témoignage de l'emploi de ce genre d'interprétation durant le siècle qui a suivi en Espagne l'époque des grands exégètes. Cette constatation pourra servir comme contribution à une analyse complète du Zohar.

Budapest. W. BACHER.

[1] I, 197 *a*. Cette règle est déduite de la signification du mot משא « fardeau ». Le bien-être des nations étrangères est, en quelque sorte, un fardeau dont Dieu se décharge, en décrétant contre elles le châtiment, tandis que le châtiment menaçant Israël est considéré par Dieu comme une sorte de fardeau dont il se charge.

[2] Cf. III, 158 *a*, *fine* ; II, 145 *a*. Sur le Cantique, voir surtout II, 143 *a-b*.

[3] האי קרא לאו רישיה סיפיה ולאו סיפיה רישיה. C'est avec cette formule que débute quelquefois l'explication d'un verset de l'Écriture ; voir III, 131 *b*, sur Prov., I, 20 ; I, 150 *b*, sur Ps., LXV, 11 ; III, 121 *a*, sur Ps., XXXII, 2. Cf. II. 86 *b*, sur Gen., XVI, 12 : דסיפיה דקרא לא אתחזי ברישיה.

[4] כמא דהאי נייחא דרוחא כך האי נייחא דרוחא.

LE JUIF DE LA LÉGENDE

(SUITE[1])

IV. Le Juif chatié.

On se rappelle que Pierre de l'Ancre (*Revue*, t. XIX, p. 241) raconte qu' « au lieu où était le prétoire de Pilate, on entend des bruits et des mouvements si violents, comme de personnes qui battent, tourmentent et flagellent quelqu'un, que le P. Boucher, y étant entré, confesse en être sorti tout étourdi et hors de soi : La tradition de la Terre-Sainte, ajoute de l'Ancre, étant que c'étaient des Juifs qui étaient châtiés et punis par justice divine en ce même lieu où ils avaient flagellé le Sauveur du monde. »

On jugera de la manière dont de l'Ancre sait solliciter les textes en comparant ses paroles avec le texte auquel il a emprunté ces lignes.

L'ouvrage du R. P. Boucher, frère mineur, est ainsi intitulé : *Le Bouquet sacré des roses du calvaire, des lys de Bethléem, et des hyacinthes d'Olives, recueillies l'an 1611 et 1612 dans un voyage à la Terre-Sainte*[2]. La première édition est de Caen,

[1] Voir t. XX, p. 249.

[2] Tout un chapitre, p. 644 et suiv., est consacré aux « absurdités contenues dans le Talmud ». « Pour une petite fleur qu'il esclost, dit-il, il produit mille espines » (p. 648). P. 649, il raconte : « Estant en Hierusalem, il m'arriva de me moquer de cela en présence d'un rabbin qui me venait visiter assez souvent pour m'apprendre quelque chose, lui disant : « Eh bien, maistre Samuel (car il s'appelait ainsi), quand nous aurons fricassé tout ce pauvre Léviathan, que mangerons-nous après ? Cet homme prit cette gausserie à si grand désacœur, qu'il ne me put dire autre chose, sinon que *Padre adunque uburlate ?* Et quoi, Père, vous vous moquez donc ? Disant cela, il sort de ma chambre et depuis n'a jamais voulu me venir voir, quelque prière que je lui en aie pu faire. » En passant en Égypte, il a parlé à un Hakam, Mossé, qui voulait être enterré à Jérusalem. Il a posé une question qu'il avait adressée l'hiver précédent à Rabbi Léon de Modène au sujet de l'agneau pascal (p. 651-652). — Le chapitre suivant, p. 656 et suiv., traite des Caraïtes, qui résident principalement à Safet.

1618 (in-8°) ; d'autres éditions parurent à Paris, 1623 (in-8°) ; à Rouen, 1698, 1735 (in-12) ; à Lyon, sans date (in-12). Celle que j'ai sous les yeux est datée de Paris, 1620. Le permis d'imprimer est ainsi conçu : « Faict en nostre couvent des Cordeliers de Paris, ce huictiesme de Février 1620 ».

Or je n'en puis trouver de raison assurée [pourquoi le prétoire de Pilate ne sert plus ni de chapelle ni de mosquée], si je ne la cherche dans les abîmes des secrets jugements de Dieu, auxquels je m'arrête, sans toutefois entreprendre de les vouloir témérairement éplucher. Seulement je dirai ce qu'écrit le R. Père Bonifacio Stephani, homme très docte et très pieux, qui a gouverné longtemps les lieux saints en qualité de gardien, dans son livre de *Peremni cultu terræ sanctæ* (liv. II). C'est à savoir qu'après avoir cherché l'espace de sept ans les moyens d'entrer en ce lieu sacré, finalement y entra par la porte dorée, c'est-à-dire par le moyen de l'or et argent qu'il donna aux officiers pour avoir ce bonheur. Entré qu'il fut là-dedans il entendit un bruit (sans voir personne) et des mouvements violents comme de personnes qui battent, tourmentent et flagellent quelqu'un. Ce bon Père, épouvanté d'un tel bruit, demanda à une vieille femme qui demeurait en une petite chambre contiguë à ce lieu quel bruit était là. Elle lui répondit qu'elle n'en savait rien au vrai, mais qu'elle avait ouï dire dès le commencement qu'elle vint demeurer en ce lieu, il y avait soixante-dix ans, que c'étaient les Juifs qui étaient châtiés et punis par justice divine en ce lieu où ils avaient flagellé un de leurs plus grands prophètes. Or, quant à moi, je n'ai pas ouï ce bruit-là, quoique j'aie été dans ce lieu environ d'une heure, mais je confesse franchement et dis en vérité que quand j'y entrai, je sentis en moi-même une grande émotion de sang dans mes veines, avec un tremblement de corps, une frayeur de tous mes sens et un soudain étonnement d'esprit dont j'ignorais la cause, car je ne savais pas pour lors ce que je viens de dire ci-dessus ; mais je l'appris à mon retour, de la bouche du R. P. gardien à qui je racontai l'émotion que j'avais sentie dans ce lieu [1].

Peu de temps après paraissait le *Récit véritable et miraculeux, de ce qui a esté veu en Hierusalem*, par un religieux de l'ordre S. François et autres personnes de qualité. A Paris, M. DC. XXIII (in-8° de 8 p.). On y lit ceci :

« Je, frère Dominique Auberton, religieux de l'ordre sainct François,... certifie estre vray ce que je dis icy, sur la foy chrestienne et ma part de paradis, suivant ce que j'ay dict et presché publiquement, comme chose veritable et l'ayant veu oculairement

[1] P. 231.

en la saincte cité de Hierusalem, l'an de grace mil cinq cens sept, et le jour de Notre-Dame d'aoust, à une heure après midy, estant devant la maison de Pilate, au lieu appelé Golgotha. »

Devant une affirmation aussi solennelle, tout scepticisme serait déplacé, et le récit d'un témoin oculaire revêtu de cette qualité, « bachelier en faculté de théologie », ne saurait être mis en suspicion.

Ecoutons donc la déposition de frère Dominique Auberton. Sur l'indication d'un chrétien apostat, il entre dans la maison de Pilate, à l'endroit où Jésus fut attaché et battu, puis, après avoir descendu quarante-trois marches, il entre dans une grande grotte au bout de laquelle se trouve un homme nommé Malchus, qui frappa Jésus-Christ de sa main. Cet homme « aagé, comme il semble, de trente-cinq à quarante ans..., est dans la terre jusques au nombril, ne parle qu'aux chrestiens seulement... Il nous demanda quand le jour du jugement seroit, nous luy dismes que Dieu seul le sçavoit. Ledit Malchus bat et frappe incessamment sa poitrine et ne regarde point ceux qui parlent à luy... Et moy, frère Dominique Auberton, certifie cecy estre vray, sur ma foy, sur ma loy et ma part de paradis [1]. »

Le vent était donc alors à ces légendes pieuses. Combien d'inventions, racontées avec la même gravité, ont été prises au sérieux par les historiens, et surtout les historiens des Juifs !

V. Le Juif sorcier.

Nous avons déjà dit que le moyen âge chrétien a vu dans le Juif un *sorcier* ; mais il est bon de remarquer que la nature des actes de sorcellerie qu'on lui prêtait a varié suivant les temps. Vers la fin du xe siècle et au xie siècle, le Juif est surtout un envoûteur. L'imagination, moins féconde qu'on ne croit, ne s'est pas mise en frais pour inventer un nouveau procédé de magie qu'auraient introduit les Juifs en Europe, elle s'est contentée de leur attribuer des pratiques déjà connues à l'antiquité classique. On sait que Théocrite déjà (*Idylle*, II, v. 28), Virgile (*Eglogues*, VIII, 73), Horace (*Satires*, V, 8, v. 30) relatent la croyance aux envoûtements, moyen commode qui permet d'attenter à la vie des gens en martyrisant les images qui les représentent. Avec sa croyance en

[1] *Revue critique*, t. XVII, p. 224 et suiv.

l'efficacité de ce procédé, le moyen âge s'est sans peine persuadé que les Juifs devaient l'employer contre leurs ennemis et, en particulier, contre celui qu'ils détestaient le plus, le Christ, incarné dans l'hostie.

M. Berliner a publié en 1877 (*Ozar Tob*, p. 049, supplément hébreu au *Magazin für die Wissenschaft des Judenthums*) un document hébreu qui relate une des plus anciennes accusations de ce genre.

Un apostat, du nom de Sehoq [1], fils d'Esther, de Blois, pour se venger de ses anciens coreligionnaires, s'avisa, un jour, à Limoges, du stratagème suivant. Il fit confectionner une figure de cire, qu'il cacha subrepticement dans l'armoire de la synagogue; puis, il alla déclarer au seigneur de la province que les Juifs avaient fait représenter son image en cire et, aux trois fêtes de l'année, la perçaient pour le faire périr. « Ainsi ont agi leurs ancêtres à l'égard de ton Dieu, et n'en ont-ils déjà pas fait autant à l'image de ton Seigneur [2] ? » En outre, pour plus de sûreté probablement, les Juifs auraient fabriqué des lettres contre lui et le maudiraient chaque jour au moyen de ce sortilège [3]. Le seigneur n'avait d'ailleurs qu'à se rendre à la synagogue pour s'assurer du fait.

Le samedi, seigneur et apostat surprennent les Juifs dans leur maison de prière, découvrent dans l'armoire une image de cire, les mains sur le dos, des clous aux cuisses, les pieds troués. Les Juifs se récrient, protestent de leur innocence et accusent le renégat de cette infâme machination. « Inutile de nier, réplique ce dernier, montrez-nous les écrits qui vous servent à maudire le seigneur. » Nouvelles dénégations des Juifs. Alors l'apostat proposa de vider l'affaire par un duel qu'un Juif soutiendrait contre lui. A quoi les Israélites répondirent que leur loi le leur défendait, et ils offrirent beaucoup d'argent au seigneur pour ne point transgresser la prescription de leur religion. Le comte refusa cette proposition et les convoqua à une nouvelle conférence. Puis il fit rechercher les prétendues lettres, mais ce fut en vain. L'artisan qui avait modelé l'image en cire disait à qui voulait l'entendre que c'était l'apostat qui la lui avait commandée.

[1] Ce nom est probablement l'altération de Isaac, défiguré à dessein. Il était peut-être fils d'un chrétien, puisque le nom seul de sa mère est accolé au sien ?

[2] On voit que l'accusation n'était pas nouvelle.

[3] L'ordonnance de saint Louis sur la réformation des mœurs, 1254, porte : que les Juifs cessent de usures, blasphèmes, sors et *caraz*. Voir Littré, au mot caractère, et Du Cange, *s. v. Caraula*. Voir aussi la Réponse de Haï Gaon aux Juifs de Kairouan.

Quant au peuple, irrité du crime des Juifs, il demanda la punition de leur déicide. Un prêtre, se joignant à ce mouvement, vint même proposer au seigneur d'expulser les Juifs de son territoire.

•

Ici s'arrête ce récit, mais il semble bien que le péril fut conjuré, puisque le préambule de cette pièce est une action de grâces au Tout-Puissant, qui avait délivré les Israélites.

Ce récit est-il authentique? Rien n'autorise à le révoquer en doute. Nombre de détails s'accordent avec les mœurs du temps : l'offre du duel, l'accusation d'avoir fabriqué des lettres.

L'écrit qui nous relate ces faits est-il contemporain de l'événement? C'est bien possible. En tout cas, si cette histoire est authentique, elle doit s'être produite à cette époque, et non plus tard, car en 1010, à en croire les chroniqueurs, Alduin, évêque de Limoges, força les Juifs de choisir entre le baptême et l'exil [1].

J'ai cru intéressant de reproduire ce récit, car il éclaire, à ce qui semble, les accusations portées au XIe siècle contre les Juifs et confirme une loi qu'il est possible de formuler ainsi : les calomnies et inventions dont souffrirent les Israélites au moyen âge se présentent par groupes et sont contagieuses.

Au XIe siècle, avant les Croisades, la haine du Juif n'avait pas encore jeté de profondes racines dans les populations occidentales. En somme, le nombre des persécutions qu'enregistre l'histoire avant cette époque fameuse est très restreint, et le peuple jusque-là reste étranger à toutes ces préventions qui, par la suite, allèrent en grossissant et en s'envenimant. Or n'est-il pas étonnant et digne de remarque que, dans ce siècle, les seules accusations portées contre les Juifs appartiennent à la même famille : les Juifs pratiquent l'envoûtement? Envoûtement à Trèves en 1066 [2], envoûtement à Chieti (Italie), en 1061 [3]. On sait bien que les chroniques qui nous rapportent ces deux faits [4] n'offrent aucun caractère d'historicité ; mais ils reflètent sans aucun doute les sentiments qui s'étaient manifestés alors.

[1] Chronique d'Adhémar de Chabanais (1030) dans Bouquet, *Recueil des Historiens de France*, X, 152.

[2] *Gesta Trevir.*, continuatio prima, ch. VIII, dans Pertz, *Monumenta Germaniæ*, Scriptores, VIII, 182. Cette continuation va jusqu'en 1132. Tritheim, *Annales Hersaug.*, année 1059, sait que les Juifs de Trèves firent venir pour cela le rabbin Moïse de Mayence : erat enim maleficus incantator et necromanticus omnium suo tempore maximus.

[3] Ughelli, *Italia Sacra*, Rome, 1659, t. VI, col. 852.

[4] Hirsch, *Jahrb. Heinrichs II*, III, 131 ; Breslau, *Jahrb. Konrads II*, II, 504, pour la continuation de l'histoire de Trèves.

Cette accusation allait avoir un succès extraordinaire ayant trouvé sa forme définitive. Jusque-là le Juif veut envoûter aussi bien les êtres humains que la personne divine de Jésus-Christ. A partir de cette époque, sa haine ne connaît plus qu'un seul ennemi exécrable : le Dieu des chrétiens. Deux superstitions se sont rencontrées et confondues : la croyance en l'envoûtement et la croyance en l'apparition miraculeuse du sang, signe à la fois de la réprobation divine et de la présence de la divinité dans l'objet sacré profané. Réunies, elles se fortifient et acquièrent une vitalité qui ne s'est pas encore éteinte.

ISRAEL LÉVI.

(*A suivre.*)

LE KITÂB AL-MOUHÂDARA WA-L-MOUDHÂKARA

DE MOISE B. EZRA ET SES SOURCES

(SUITE ET FIN [1])

II

RAPPORTS DE MOÏSE BEN EZRA AVEC LA LITTÉRATURE JUIVE.

Les études de grammaire et de lexicographie hébraïques et l'exégèse biblique avaient fait de grands progrès bien avant Moïse b. Ezra. Aussi la critique des productions poétiques de la Bible à laquelle l'ouvrage de M. b. E. est consacré est-elle surtout intéressante comme spécimen d'un genre nouveau dans la littérature de l'exégèse juive. Néanmoins nous citerons ses remarques grammaticales, lexicographiques et exégétiques, puis nous montrerons ses rapports avec les écrits de la loi orale et les auteurs juifs qui lui sont antérieurs [2].

Les observations grammaticales ont trait à l'emploi des formes verbales dans les poèmes. Toute racine qui, dans la Bible, se présente sous la forme du *Niphal,* du *Hithpaël* ou sous une forme passive ne doit être employée que sous cette forme [3].

[1] Voyez tome XXI, p. 98, et tome XXII, p. 62.

[2] Nous citerons aussi les auteurs juifs qui ont écrit en arabe, tout en négligeant le contenu de 1° 29 *a* à 43 *a*, dont il a déjà été donné beaucoup d'extraits.

[3] 109 *a* : פמתי וגדרת אצלא מן אלאצול לם ינצרף מנה גיר אלאנפעאל ואלאפתעאל אר פעלא לם יסם פאעלה פלא תצרפה אלא עלי מא רגדתה אנפעאלא אר אפתעאלא אר עלי ציגה מא לם יסם פאעלה ואגעל אלמצדר אדי הו עין אלמערץ מן אלאצול אלפעלידה אלתי תצרפתהא עלי משיתך פי אלמאצי ואלמסתקבל וסאיר אלתצאריף אלתי תסתדל באלמוגוד מנהא עלי גיר אלמוגוד פליסת תעצף דלאלה אלמצדר ען דלך אד הו אקדם מן אלאפעאל קדמה טבעיה פאן אלפעל ירתפע בארתפאע אלמצדר ולים ינעכס לאן אלאפעאל ענה צדרת והו אלמוחד אבדא לא יתגי ולא

Les substantifs qui ne sont employés qu'au pluriel ne peuvent être employés au singulier. C'est donc une erreur de certains grands poètes d'avoir employé סנורים au singulier [1]. Les mots qui ne sont employés qu'à l'état composé, comme מעט קט [2], גבות עיניו [3], בבת עינו [4], ne peuvent être employés séparément [5].

L'Écriture Sainte a des exemples d'incorrections par analogie ; même phénomène en arabe. De même les anciens ont assimilé מליח ומדיח, alors que le premier mot devait s'écrire ממליח [6].

Des poètes ont mis à tort au pluriel des noms d'étoiles, or ces noms ne peuvent en désigner qu'une seule [7].

Ils ont aussi employé le mot פי avec des noms de pierres et de substances, ce qui n'est pas admissible. Faute plus grave, ils ont formé avec ces mots des verbes et les ont conjugués.

Il faut être très prudent dans l'emploi des particules, souvent on les confond à tort l'une avec l'autre, comme, par exemple,

יגמע לאנה יקע עלי אלכתיר ואלקכיל מן גנסה ויגוז תקדימה ותאלירה נחו גָאה גָאָה שמיו שמיע אלך. Cf. Bacher, *Abraham b. Esra als Grammatiker*, p. 105, 128.

[1] 110 *a* : פקד אפרד כבאר אלשערא שנורים והו גלט אנמא הו מהל מלואים אלך.

[2] Ez., XVI, 47.

[3] Lév., XIV, 9.

[4] Zach., II, 12.

[5] *Ibid.*, וקד אפרד קום קט מן צאחבה מעט ולא ינפצלא קט ואנמא הי מן אלאתבאע כמא פי אלערביה קביח שפיך חסן נס וגירהא וקד אפרד קום גבות עיניו פקאלו גבותיו ובבת עינו פקאלו בבותיו ומחלפות ראשי פקאל מחלפותי ומורשי לבבי פקאלו מורשי ושמורות עיני פקאלו שמורותי ולם ינפצל מנהא ואחדה קט.

[6] *Ibid.*, וקד גא איצא אלתזויג פי אללגה מהל מוצאיו ומובאיו חמלא ואחדא מחמלא והמא אצלאן ומהלה הורו והוגו מלב דברי ש והמא מצדרין מן בניתין כפיפה ותקילה והדא אלאתבע ענד אלערב כקולהם אלעשאיא ואלגדאיא תבעא ללעשאיא עלי גיר חקה וגירהא וקד קאל אלסלף אלטאהר מליח ומדיח עוץ ממליח. Voir *Revue*, XXI, p. 109 ; Bacher, *Die hebräisch-neuhebräische und hebräisch-aramäische Sprachvergleichung des Abûlwalîd*, p. 7.

[7] 110 *b* : וקד אסתאג אלשערא גמע אלאנואר מהל שָׁמֶשׁ וְיָרֵחַ וְכִימָה וגירהא קיאסא עלי כוכבי השמים וכסיליהם וליס גיר כסיל ואחד וכדלך פעלת פי אלאחגאר נחו לָשֶׁם וְיַהֲלֹם וכסף וזהב וגירהא בוגודהם את צרורות כספיהם וכלה תחאמל עלי אללגה גיר גאיז ואן כאן אלשער מוצע צורה ואמא עין אלגלט אלפאחש פענד מן צרף הדה אלאסמא תצריף אלאפעאל שָׁהִיא משוהמת כלה מְיָשְׁפָּה פאקתטע הדא אלתצריף מן שהם וישפה וקאל נָשֶׁם פְּיוּנִיָּה מן אדמו עצם מפנינים אלדי לם יוגד מנה פרדא והו אראד נפס גוהריה והדא תחכם לא יתבת. Ici M. b. E. reproduit aussi l'avis d'Aboulwalid, v. Bacher, *Abraham b. Esra als Grammatiker*, p. 181.

הטרם avec הנא [1], אולי avec וְאִם [2] et לולי [3], ה avec אשר [4]. Ce dernier mot, quand il ne se rapporte qu'à un mot indéterminé, peut être omis, mais non dans le cas contraire [5].

Pour marquer l'interrogation, on emploie souvent deux particules, quoiqu'une seule suffise [6].

L'accord entre les genres, le nombre et la détermination doit toujours être observé [7].

Le plus grand nombre des synonymes hébreux sont semblables quant au sens. Cependant le poète n'en doit pas moins prendre garde de ne les placer qu'au bon endroit [8]. Ces synonymes sont, par exemple, עשק et גזל, qui se rencontrent fréquemment côte à côte dans l'Écriture ; ou נשך et מרבית, Lév., xxv, 37. On ne peut déduire de ce passage que נשך ne s'applique qu'au prêt à intérêt de l'argent, et תרבית au prêt en nature, au contraire, les deux termes peuvent être employés dans les sens opposés. C'est pourquoi, au point de vue légal, il n'y a pas de différence essentielle entre גזל et עושק, נשך et תרבית, comme le prouve la parole des sages dans *Baba Meçia*, 61 *a*.

L'emploi incorrect que des poètes ont fait de certains verbes fournit à M. b. E. l'occasion de quelques remarques lexicologiques [9]. גלה, quand il est joint à אוזן, doit être employé au *Qal*. Cependant un poète l'a employé au *Piel* [10]. — געד, construit avec un ב, signifie « réprimander » ; le poète qui a employé ce mot sans le construire avec ב a donc commis une erreur.

[1] Exode, x, 7.
[2] Osée, viii, 7.
[3] Nomb., xxii, 33.
[4] Jos., x, 29 ; I Chron., xxvi, 28.
[5] 112 *b*.
[6] *Ibid.*; cf. Bacher-Derenbourg, *Kitâb-al-loumâ*, p. 355, l. 20 et s. Dans M. b. E., au lieu de עלמאן, il faut sans doute lire : כאמלאן.
[7] 109 *b* : וילכר אן אלנעת תאבע ללמנעות פי מענאה אעני אן ינעת אלמפרד באלמפרד ואלגמע באלגמע מן אלמלכר ואלמאנת ואלנכרה באלנכרה ואלמערפה באלמערפה וקד מאלת אלעבראניה אן הדא אלקאנון קלילא.
[8] ואמא אלמתראדפאת ענדנא באתפאק אלמעאני ואכתלאף אלאלפאט פכתירה נחו עשק וגזל פאן טבעתהמא ואחדה ענד בעץ אלשיוך כקולה והצילו גזול מיד עושק . . . . . ולים פי אלפקרה בין אלגזל ואלעשק ואלנשך ואלמרבית אלא פרקא קריבא והו קולהם ולמה חלקו הכתב לעבור בשני לוין יעני לא תעשק את רעך.
[9] 113 *a* : ואלרואבט אלעבראניה תחרז פיהא ותוקי פי תצריפהא פאנהא דסתור עטים וקאנון גליל ללשאער ומן הנא דכל אלמנתקדון לתצניף מן צנף מנהא שיא מן שיוך אלכלאם קאל בעצהם וְאַל תִּגְבַּה וְאַל יָרוּם לְבָבֶךָ לְמַעַן שיא פי תְּחַבֶּה פצרף לפטה חֵלֶח דון פָּנִים אלמרתבטה מעהָ פי הדה אלגה.
[10] באב גלה מא ארתבט מנה מע אלאדן גא כפיפא גלה את אזן שמואל (שמואל א׳ ט׳ ט״ו) וגולה את אזני (שם כ״ב ח׳) לם ישל מנה שאל וקד

תמה, avec עַל ou אֶל, signifie « s'étonner de quelque chose » ou « admirer quelque chose » ; mais ce mot, lui aussi, a été employé dans ce sens sans être construit avec על ou אל. — Moïse b. Ezra fait les mêmes remarques sur les racines שרש, תעב et ראה [1].

Les synonymes des mots « parler », « langue », « discours » sont traités par notre auteur avec plus d'ampleur. Ce sont : דבר (Néh., VIII, 4), לקח, מבטא, שיח, צוק, נבע [2].

Dans ses remarques sur le nom des prophètes נביא, il dit que אֲשֵׁרִים est le pluriel d'une forme masculine d'אשרה [3].

Moïse b. Ezra compare, à l'occasion, des groupes de mots hébreux et arabes. Ainsi il dit quelque part qu'en hébreu, non seulement l'emploi des synonymes est permis, mais concourt à la beauté du style. C'est aussi pourquoi l'Écriture offre nombre de synonymes exprimant la même pensée, et c'est pourquoi des poètes postérieurs aux écrivains sacrés se sont permis des répétitions. Cependant, il est plus convenable de se servir en poésie de l'expression la plus concise. On doit donc considérer comme une erreur ce que dit un poète dans ce vers : *mazagtu bi-l-mâ*, le dernier mot étant superflu : *mzg* suffit pour désigner le mélange du vin [4]. Les expressions hébraïques comme מסך n'ont pas besoin d'être complétées par מים, de même שאב.

Moïse b. Ezra divise les synonymes en *moutarâdifât* : tels sont, par exemple, les noms du lion, Job, IV, 10, dont l'étymologie est inconnue. C'est aussi le cas pour les noms des sauterelles, Joel, I, 4 [5]. Les autres genres de synonymes sont ceux qui ont été formés conventionnellement (מתואטיאת) d'après l'étymologie

והם פיה כתור מן אלשערא פצרפה תקילא קאל פי בעץ מראתיה
הַשְׁקֵט וְשׁוּב כִּי מוֹת אֱנוֹשׁ בּוֹ שָׁגַל אֹזֶן אֱנוֹשׁ לוֹ הָיְתָה קַשָּׁבֶת.

[1] *Ibid.*

[2] וקד יכון מן אלקטר ואלכילאן יִשְׁפּוּ הָהָרִים עָסִיס (עמוס ט׳ י״ג) והטיפו) מגאזא אל תטיפו יטיפון (מיכה ב׳ ו׳) והו ענד אלערב אלנטף ותקול לולה נטוף ומא יקטר מן אלצמג נאטף ובלעבראניה נטף ושחלת וידי נטפו מור (שה״ש ה׳ ה׳) ואלנטף באלערביה אללולו אלצאפי ופי אלעבראניה הנטיפות והשרות (ישעיה ב׳). Au sujet de l'expression צקון לחש (Is., XXVI, 16), ou ישפוך שיחו (Ps., CII, 1), M. b. E. observe : ואלערב תקול ללרגל אלמתכלם ספאך.

[3] 13 *a*. Les noms de divinités peuvent s'expliquer en partie étymologiquement. ומנהם ארצא גיר משתקה מתל אֲשֵׁרִים חַמָּנִים ועסי אן אֲשֵׁרִים גמע אֲשֵׁרָה מדכר לא תטע לך אֲשֵׁרָה.

[4] 88 *a* : ואלצואב פי אלשער אלאיגאז פאנה (מעני אלתכריר) ענד שערא אלערב גיר מרצו פקד עיב עלי קאילהם קולה
[פתנפסרת פי אלבית אד מזגת * במא ואסתלרת סנא אללהב]
פאנה כאן יסתגני בדכר אלמזאג ען דכד אלמא אד לא יכון אלא בה.

[5] 89 *a*. Voir aussi Bacher, *Abr. b. Esra*, p. 161.

(משתקאת) ou d'après le caractère remarquable. Tels sont les noms du soleil et de la lune. שמש et חרס, ou החרס, sont des synonymes de convention, le nom de חמה est donné au soleil à cause de sa chaleur. Les Arabes appellent le soleil לכא, רוחא, גזאלה, ou גזאלה אלסחר ; cette dernière dénomination répond à l'hébreu אילת השחר. Les noms de la lune sont סהר, dans le Targoum סהרא, en arabe סאהור. On l'appelle לבנה à cause de sa couleur blanche, de même que les montagnes du Liban tirent leur nom de la neige qui les couvre [1]. A une époque où certaines théories arbitraires ou naïves sur l'origine du langage troublaient le regard des philologues, il était naturel que l'on renonçât à l'explication de beaucoup de mots, malgré les importants résultats obtenus par la philologie comparée, et que l'on considérât comme étant explicables étymologiquement certains mots plus faciles à interpréter.

Les noms du vin sont à ranger dans les mêmes catégories. Parmi les *mûtawatiât*, on peut mettre סֹבֶה, Is., I, 22, תירוש. Le nom עסיס est emprunté à une des qualités du vin. Le nom חמר, Is., XXVII, 2, ne peut être expliqué au point de vue étymologique, d'après certains savants ; et cependant on le peut. Il est emprunté à la couleur rouge du vin. En arabe, le vin porte plus de cent noms, dont la plus grande partie est empruntée à ses effets, à sa quantité ou à ses autres qualités.

Dans ses remarques exégétiques [2] que nous n'avons pas encore exposées [3], Moïse b. Ezra trahit des tendances à l'exégèse philosophique ; il est vrai que ces tendances ne se réalisent chez lui que dans une très faible mesure. Le Targoum est cité par Moïse b. Ezra en deux endroits ; une fois, c'est le Targoum babylonien sur le Pentateuque [4] ; l'autre fois, c'est le Targoum sur les Prophètes [5].

[1] 89 *b* : וקד טן קום איצא אן אסמא אלשמס ואלקמר מתראדפאת וליס אלאמר כדלך בל מנהא משתקאת ומנהא מתואטיאת ומנהא צפאת גאלבאת לזמתהא לזום אלאסם פאלמתואטיאת נחו שמש וחרס וקיל החרס ומן אלצפאת אלגאלבה חמה לחרארתהא ועגד אלערב תסמא אלשמס איצא לכא ורוחא ואלגזאלה ויקולון גזאלה אלסחר ענדנא אילת השחר כאן ימגד בהדה אלצלאה וקת טלוע אלפגר אלמסמאה בהדא אלאסם והדא תקארב טריף ומן אלמתואטיאת פי אסמא אלקמר ענדנא סהר ופי אלתרגום סיהרא ואלערב סאהור ואמא לבנה צפה גאלבה מן אלבאיץ לזמהא לזום אלאסם כמא לזם גבאל אללבנאן לבנון לאביצאצה באלתלג.

La comparaison de סהר avec l'arabe סאהור est empruntée par M. b. E. à Aboulwalid, voir Bacher, *l. cit.*, p. 169.

[2] M. b. E. désigne le Pentateuque par l'expression אם אלכתאב, 15 *b*.

[3] 7 *b*, 24 *b*, 53 *b*, 59 *b*, 69 *a–b*, 77 *a–b*, 78 *b*, 80 *b*, 82 *b*, 108 *a*, 120 *a–b*.

[4] 90 *b*, Nomb., VI, 3.

[5] 113 *a*, Isaïe, LVII, 10.

Moïse b. Ezra s'appuie volontiers sur les paroles de la loi orale, mais nulle part il n'indique ses sources. Ses citations sont empruntées à la Mischna, au Talmud babylonien et à Bereschit rabbâ [1].

Parmi les Geonim, c'est Saadia qu'il cite le plus fréquemment. Il se sert aussi bien de son commentaire sur le Pentateuque [2], que du commentaire sur Séfer Yeçira [3] et de son grand ouvrage philosophique [4]. Une de ses citations est empruntée au *Kitâb tahsîl al-sharâi' al-sam'iyya* [5]. En un autre endroit [6], il en cite cette opinion « que Dieu pourrait détruire le monde en un instant », et, ailleurs, que « pour les lois révélées (samiyya) la conclusion par analogie (kiyas) n'est pas de mise [7] ». L'explication de Moïse b. Ezra sur Exode, XXXIV, 6, qui fait du premier tétragramme un nom, et du second un attribut, provient aussi de Saadia, comme nous le savons par Abraham b. Ezra [8].

Du Gaon R. Samuel b. Hofni notre auteur rapporte qu'il a trouvé dans la valeur numérique des mots ונושנתם בארץ, Deut., IV, 25, le nombre des années de la durée de l'État juif [9]. D'autres

[1] Les citations débutent par différentes formules : אלאולא, קאל אוארלנא, אלאולון, מן נואדר אלסלף, ואלסלף אלצאלח יקול, ואלסלף אלטאהר יקול. Les passages cités sont : 52 *a*, Abot, II, 7 ; 76 *a*, Abot, II, 15 ; 81 *b*, Abot, III, 10 ; 138 *b*, Mischna, *Aboda zara*, III, 7 ; 22 *b*, *Megilla*, 9 *b* ; 28 *a*, *Soukka*, 42 *a* ; 68 *a*, *Berachot*, 57 *b* ; 69 *a*, *ibid.*, 55 *a* ; 137 *b*, l'expression לשון הבאר vient de *Houllin*, 90 *b* ; 75 *a*, *Megilla*, 6 *b* ; 120 *a*, *Megilla*, 16 *a* ; 143 *b*, *Kiddouschin*, 40 *a*, et *Berachot*, 6 *a* ; 112 *b*, Gen. rabba, ch. I. Ben-Sîrâ est cité aussi 53 *b*.

[2] 7 *b* : והכלא פסר רבי סעדיה פי פראשה ויקהל.

[3] 14 *a*. Voir les remarques de Saadia, *loc. citando*, p. 17. 81 *b* : ר' סעדאל גאון עלק אלעשר כלמאת בהדה אלעשר מקולאת ורבטהא בהא פי שרח ספר יצירה בכלאם אקנאעי. Voir *Commentaire sur Séfer Yesira*, publ. et trad. par M. Lambert, p. 21 du texte arabe.

[4] 103 *a*.

[5] 27 *a*.

[6] 138 *a* : פגמיע אלפלאספה ואלעלמא קד גמעו עלי אן הדא אלגרם אלכרים אעני אלפלך לא ילחקה אלבלא כמא לא ילחקה אלהדם ולא אלנקצאן ור' סעדיה גאון וגירה מן אלרוסא מגמעון עלי דלך אלא אן לו שא תבארך ותעאלי לתהאפת פי אסרע מן אן לכן אלחכמה ליסת תעטי דלך חתי ישאה תעאלי. Cf. aussi les remarques de Maïmonide, *Moré*, II, chap. XXVIII et XXIX, et les opinions des Mahométans dans Al-Gazâli, *Tahâfut al-falâsîfa*, p. 21 et s.; Ibn Rushd, *Tahâfut al-Tahâfut*, p. 36 et s.

[7] 108 *b* : קאל (ר' סעדאל) פי שרח פרשה קדושים אן אלפראיץ אלסמעיה פי הדא אלבאב מתל אלפראיץ אלעקליה ואלגבריה פי אלמנטק אלתי לא יקאס בעצהא עלי בעץ אלך.

[8] 123 *b* : ד' ד' אל רחום וחנון אל אול אסם ואלתאני במא יתצל בה צפאת (l. צפה). Voir Ibn Ezra, *in loco* : והגאון אמר כי השם הנכבד במספר אם כן אינו מדה והשנית שהוא אדון.

[9] 123 *a* : ודכר ר' שמואל גאון פי פרשה אלה הדברים אן מוסי עליה אפצל אלסלאם אשאר באלתקריב אלי מדה אלדולה עדד ונושנתם בארץ אלך. D'autres passages : 23 *a* et 102 *a*.

savants ont aussi attaché de l'importance à la valeur numérique des lettres.

Le dictionnaire de R. Haï est cité dans un passage intéressant [1].

Moïse b. Ezra rappelle l'assertion talmudique d'après laquelle Rabshâkê était peut-être un juif baptisé. Le mot משועמד, dit-il, d'après la déclaration de R. Haï et des extraits du *Kitâb al-ayn* de Chalîl b. Ahmed al-Farâhîdî, s'emploie uniquement pour désigner celui qui embrasse la religion des Ma'moûdiyya. Par *ta'ammoud*, les fidèles de cette religion entendent l'immersion dans l'eau, ainsi que l'a fait, suivant eux, Jean, fils de Zacharie, à l'égard du fondateur de leur religion. Or cette religion n'existait pas encore à l'époque de Rabshâkê.

Par *Mouchtasarat al 'ayn* [2], il faut entendre ici les ouvrages des Andalous Abou Bekr al-Zoubeydi et Ibn Sîda [3], dont les travaux lexicologiques étaient des extraits du *Kitâb al-ayn* de Chalîl. Al-Chalil, et les auteurs d'abrégés de son ouvrage, ainsi que Sîbawayhi [4], sont les grammairiens et lexicologues arabes que les écrivains juifs citent nommément, quoiqu'ils ne fussent pas les seuls à avoir eu de l'influence sur le développement de l'érudition hébraïque [5].

[1] 26 *a* : וזעם בעץ אהל אלהגדה אן רבשקה כאן משומד והדא גיר סאיג פאן מחץ הדה אללפטה עלי מא פסר ר' האיי ואלמלכתצרה אלעין ואצלהא משועמד אי מעתקד דין אלמעמודיה ואלתעמד ענד אצחאב הדא אלמדהב אלאנגמאס פי אלמא חסב מא פעל יחיי בן זכריא בצאחבהם פי אלארדן עלי זעמהם והדא הו אצל שרעהם ווקת כלאם רבשקה לם יכן הדא אלמדהב פי אלעאלם. Dans le Talmud babylonien, *Sanhed.*, 60 *a*, il est dit : וא"ת רבשקה ישראל מומר היה. A la place de מומר, M. b. E. aura lu sans doute משועמד, ce qui était probablement la véritable version, cf. Baer, סדר עבודת ישראל, p. 93 et s.

[2] Sur la composition du *Kitâb al-ayn*, voir Ibn Khaldoûn, *Moukaddima*, p. 481. Al-Chalil avait presque la même classification des lettres que le *Sefer Yeçira*, comme le prouvent les paroles d'Ibn Khaldoûn : ורתב אבואבה עלי חרוף אלמעגם באלתרתיב אלמתעארף ואעתמד פיה תרתיב אלמלארג פבדא בחרוף אלחלק תם מא בעדה מן חרוף אלחנך תם אלאצראס תם אלשפה וגעל חרוף אלעלה אכרא והי אלחרוף אלהואיה אלך. Ce livre est cité par Ibn Ezra, voir Bacher, *A. b. E. als Grammatiker*, p. 55 ; voir aussi Steinschneider dans *Jüdische Zeitschrift für Wiss. und Leben*, IV, p. 157.

[3] Sur ces ouvrages, voici ce que dit Ibn Khaldoûn, *ibid.* : וגא אבו בכר אלזבידי וכתב להשאם אלמוייד באלאנדלס פי אלמאיה אלראבעה פאכתצרה מע אלמהאפטה עלי אלאסתיעאב וחדף מנה אלמהמל כלה ..... תם אלף פיה מן אלאנדלסיין אבן סידה מן אהל דאניה פי דולה עלי בן מגאהד כתאב אלמחכם עלי דלך אלמנחי אלך. Sur Abou Bekr al-Zoubeydi, voir Wüstenfeld, *Die Geschichtschreiber der Araber und ihre Werke*, p. 49, n° 147. Sur Ibn Sîda, Ibn Challikân, 460.

[4] Voir Bacher, *Die hebraïsche-arabische Sprachvergleichung des Abulwalid*, p. 18.

[5] C'est aussi prouvé par l'exemple de Saadia et de Haï, dont les travaux lexico-

Des observations sur des déductions fausses obtenues au moyen de l'analogie amènent Moïse b. Ezra à citer le nom d'Anan[1], le fondateur du Caraïsme.

Du reste, les Caraïtes, en général, sont considérés par certains écrivains juifs comme les *Ashâb al-ray wal-kyâs*[2]. Parmi les écrivains caraïtes, Moïse b. Ezra cite encore Yeschou'a b. Yehouda[3]. Moïse b. Ezra émet certaines théories qui, selon toute probabilité, sont empruntées aux Caraïtes[4]; l'une d'elles a été réfutée par Ishâk b. Souleymân al-Israâ'îlî, dans sa dissertation sur Gen., I, 20, que mentionne aussi Abraham b. Ezra dans son introduction au commentaire du Pentateuque[5].

Il semble s'être beaucoup servi des ouvrages d'Aboulwalid. Ses citations sont toutes empruntées au *Kitâb al-louma'*[6].

Souvent notre auteur cite des passages d'exégètes, de gram-

logiques devaient surtout servir à des buts poétiques, de même que le *Sahâh* d'Al-Gauharî; voir Bacher, *Leben und Werke des Abulwalid*, p. 88. Saadia connaissait les récits des Arabes sur l'origine de l'érudition linguistique des Arabes ; voir Harkavy, *Mittheilungen aus Petersburger Handschriften*, I, p. 7 : וכמא ירוון בני אסמאעיל אן בעץ לואצהם ראי קומה לא יפצחון אלכלאם אלערבי פגמה דלך אלך. Voir les récits en question dans les passages cités par Georges Beer, *Al-Gazzâlis Makâsid al-falâsifat*, p. 13 ; *Aghânî*, XI, p. 106.

[1] 108 *b* : ואעלם אן קד גלט אלנאס קדימא פי אלקיאס ומנה דכלת אלשבה אלקביחה פי אלשראיע. והנא סקט ענן ושיעתה פאנהם טנו אן שראיע אלתוראה תנסאק מע אלקיאס בל קאלו אן אלנץ אסתעמלה וקד רד עליהם ר' סעדאל פי כתיר מן תואליפה.

[2] Voir Al-Chazari, III, § 53.

[3] 128 *b* : אלשיך אבו אלפרג אלמקדסי אלכארגי ען מדהבנא. Peut-être au-dessus du nom un copiste caraïte a-t-il écrit l'eulogie ר"ח אללה.

[4] 90 *a* : אלואכרג ענא.

[5] ואמא אלכוארג ענא ואלטבקה אלמדעיה אן הדא אלאמר לא יכון אלא בתלאשי הדה אלנצבה ודהאב הדא אלגרם אלכרים אעני אלפלך אלמחיט לקולה פי שמים כעשן נמלחו וסאירהא ואיצא כי הנני בורא שמים חדשים וארץ חדשה פיסקט קולהם אלנץ אלקאים וישועתי לעולם תהיה ולא תכון אלישועה אלא לנושעים והדה אלטבקה לא תכון אלא פי מרכז ומחיט אעני אלנושעים ואלפילסוף אסחק בן סלימן אלאסראיילי קד ראגע ען דלך באוסע מראגעה ואחכם גואב פי מקאלתה אלמולפה פי יִשְׂרָאֵל הַמַּיִם פילתמס מן הנאך. Ishak Israîl'i est encore cité 79 *b* : אסחק בן סלימאן אלאסראילי פי אכר כתאבה פי אלאכטקסאת. Dans tous les cas, ces citations comptent, conjointement avec celles d'Abr. b. Ezra et l'opinion de Maïmonide, *Kobeç*, II, 28 *d*, parmi les plus anciennes traces de l'emploi de ses ouvrages. Voir sa biographie dans Ibn Abi Ouseybi'â, II, p. 36.

[6] 14 *b*, *Kitâb al-louma*, éd. Bacher-Derenbourg, p. 19 et s. ; 23 *a*, *Louma*, p. 3 et s.; 28 *b*, *Louma*, p. 8 et s. ; 74 *a*, *Louma*, p. 305 ; 133 *a*, *Louma*, p. 350, l. 15 ; 134 *b*, *Louma*, p. 294. Sur la citation de 86 *b*, voir ma dissertation, *Zur Geschichte der Aussprache des Hebraïschen* dans *Zeitschrift für alttest. Wissensch.*, 1886, p. 240.

mairiens ou de traducteurs, sans désigner les auteurs d'une façon plus précise [1].

Nous parlerons pour finir de ses citations de poètes juifs. C'est Ibn Gabirol [2] qui est le plus souvent cité par lui ; plus rarement Samuel Hanagid [3] et Ibn Sahal [4], et, par ci par là, Ibn Halfoun [5], Ibn Hassan [6] et Ibn Hasdaï [7].

Les lectures de Moïse b. Ezra étaient très étendues ; les nombreuses citations que nous trouvons dans son ouvrage, pourtant si court, en fournissent la preuve. Aussi son œuvre est-elle et restera-t-elle un précieux monument de l'activité intellectuelle des Juifs espagnols.

III

DES RAPPORTS DE MOÏSE BEN EZRA AVEC LA LITTÉRATURE ARABE.

Nous avons déjà montré que notre auteur, suivant le mode des livres d'*Adab* mahométans, reproduit très souvent tout au long ses sources, de telle façon que des parties entières de son ouvrage se composent de citations rattachées les unes aux autres. Il a utilisé les genres les plus divers de la littérature arabe. D'abord le Coran. Les passages de ce livre cités par notre auteur ont déjà été signalés par M. Steinschneider [8]. De la tradition mahométane une seule citation, amenée d'une façon qui révèle qu'il ne l'a pas empruntée à la source originelle [9]. Il mentionne encore la sentence d'un juriste mahométan [10].

[1] אלשיוך, 11 *b*. 25 *a*, 89 *a*, 91 *a-b*; בעלי אהל אלתפסיר, 89 *b*; מן אלשארחין, 89 *a*; בעלי אלשארחין, 107 *a*; בעלי אלשיוך, 112 *a*, 122 *a*, 149 *b*; בעלי עלמא מלתנא, 146 *a*, 96 *b*, le mot מכתם est expliqué par כתם אופיר; אהל אלתפסיר, 149 *a*; בעלי משיכה אלכלאם, אכתר שיוך אלפתסיר, 107 *b*.

[2] 92 *a*, 123 *b*, 125 *a*, 130 *a*, 135 *b*, 137 *a*, 139 *a*, 144 *a*, 145 *b*, 155 *a*.

[3] 125 *a*, 129 *a*, 144 *b*, 155 *b*. Dans ce dernier passage il est dit :

קאל אלנגיד פי מצולתא לר' יוסף רח' אללה
וחיותך לבבנו נגעים כנגעי איש אשר עמקה שאתו
ושמנו אגרותינו שתי צפ[illegible] רים חיות וזה יום טהרתו

[4] 142 *b*, 155 *b*.

[5] 92 *a*.

[6] 139 *a*.

[7] 155 *b*. M. b. E. cite encore des passages d'autres poètes, sans désigner nominativement les poètes.

[8] *Polem. Lit.*, p. 314, note 22.

[9] וקאל בעלי אלפקהא אלאעמאל באלניאת ולכל מר מא נוי. Cette sentence se trouve dans Al-Bouchârî, *Kitâb al-îmân*, n° 41. Voir Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II, p. 178.

[10] קאל בעלי אלפקהא אנמא סמי אלהוי הוי לאנה יהוי בצאחבה פי

Mais il fait un usage considérable des œuvres des philosophes et médecins grecs. Il cite, en partie sans doute d'après les écrivains mahométans, Pythagore [1], Socrate [2], Platon [3], Aristote [4], Diogène [5], Porphyre [6] ; en outre, Hermès [7], Ptolémée [8], Glaucon [9], Hippocrate [10], et surtout Galien [11]. Des philosophes mahomé-

אלנאר. Le passage se trouve aussi dans Mafatîh, III, 645. Sur הוי, voir Goldziher, *Die Zahîriten*, p. 10, 14.

[1] 50 *a*, 96 *a*.

[2] 37 *b*, 48 *a*, 52 *a*, 85 *a*, 97 *b*, 98 *b*, 116 *a*. En trois endroits il y a les mots פי וציתה.

[3] 34 *b*, 37 *b*, 38 *a*, 52 *a*, 75 *b*, 79 *a*, 99 *a*, 103 *a*, 147 *a*, 151 *a*, 156 *a*. Pour ces citations, point d'indication plus précise de la source. Au *Timée* sont empruntées les citations de 72 *b*, 105 *b*, 151 *b*. Au livre sur les *Lois* (אלנואמים אלעקליה) : 102 *a*, 152 *b*. La sentence de 55 *a* : מן תעלם אלעלם לפצילתה לם יוחשה כסאדה ומן תעלמה לגואזה אנצרף ענה באנצראף אלחט מן אגלה, se trouve dans Ibn Abî Ouseybi'a, I, 52, ligne 13 ; mais au lieu de לגואזה, il y a לגדואה, et, au lieu de מן אגלה, ען אהלה אלי מא יכסבה. La citation de 84 *b* : מן מדחך במא ליס אלך, se trouve dans Ibn Abî Ous., *ibid.*, ligne 15. — 83 *b* : קאל אפלאטון אלעדל מרכז אלעאלם לאנה לם יקם אלא בלעדל. Dans le *Kitâb af-farâ'id wal-kalâid* de Kâbûs b. Washmagîr (ms. de la Biblioth. imp. de Vienne), 2 *a*, il est dit : קאל אפלאטון באלעדל תבאת אלאשיא ובאלגור זואלהא. Les mots לא תחרכו אלנאר באלסכין qui sont attribués à Platon, 147 *a*, sont cités par Al-Shahrastânî (Haarbr., II, p. 115) au nom de Socrate.

[4] Citations d'Aristote : 16 *a*, בעץ רסאילה אלי אלאסכנדר ; 17 *b*, כתאב פי דלאיל אלקמר ; 65 *a*, אלחאס ואלמחסוס. D'autres citations : 9 *b*, 48 *a*, 54 *b*, 63 *a*, 67 *b*, 70 *b*, 73 *a*, 76 *a*, 80 *b*, 103 *a*, 139 *b*. Sous la simple dénomination אלפילסוף, citations de sentences et d'opinions : 37 *a*, 47 *a*, 49 *b*, 51 *b*, 73 *b*, 82 *a*, 92 *a*, 93 *b*, 96 *a*, 97 *a*, 98 *b*, 101 *a*, 102 *a*, 103 *a*, 105 *a*, 107 *a*, 143 *b*. 76 *a*, citation de la 8e partie de la Logique du *philosophe*, c'est-à-dire d'Aristote. Les mots de 96 *a* attribués au *philosophe* : פאן (l. תגרידה) לא תטלב סרעה אלעמל ואטלב תגרירה אלנאס לא יסאלון פי כם פרג מן הדא אלאבנא ואנמא יסאלון ען גודה עמלה sont cités au nom de Platon par Ibn Abî Ouseybi'a, I, p. 51, ligne 14. C'est aussi le cas des mots de 107 *a* : פאלפילסוף יקול אטלב פי אלחיאה אלמאל ואלעלם ואלעמל אלצאלח פאלכאצה תפצלך ללעלם ואלעאמה למא תמלך ואלגמיע למא תפעלה. Ibn Abi Ous., I, 53, offre des variantes.

[5] 52 *a*, 82 *a*, 97 *a*.

[6] 118 *a*.

[7] 84 *b*, 146 *b*, אלפילסופיין אלאולין.

[8] 50 *b*, 151 *a*.

[9] 152 *a*.

[10] 16 *b* : כתאב אלאהויה ואלבלדאן ; 37 *a*, 45 *b* : אלטביעיאת. L'expression אלעמר קציר ואלצנאעה טויכה se trouve aussi dans Al-Shahrastânî, Haarbr., II, p. 148. A la citation de 95 *b*, cf. Haarbr., *ibid.*

[11] 16 *b*, 18 *a*, 22 *a*, 24 *a*, אפצל אלהריאת et אלמקאלה אלתאלתה מן אעלל ואלאעראץ ; 64 *b*, 78 *b*, 79 *a*, 99 *b*, 152 *a*, 81 *b*, כתאב פי תערף עלל אלאעצא אלבאטנה.

tans, il cite : Al-Kindî [1], Al-Fârâbî [2] et les Ihwân al-safâ [3].

En outre, il insère dans son ouvrage beaucoup de textes dont il omet le nom d'auteur [4].

Il ne nomme pas d'ascètes et de mystiques mahométans [5] ; peut-être ne connaissait-il leurs opinions que de seconde main.

Les ouvrages des écrivains mahométans qui traitaient de sujets analogues au sien et qui étaient les plus estimés durent exercer une influence considérable sur Moïse b. Ezra. Lui-même [6] nomme comme un de ces ouvrages le *Naḳd al-shi'r* d'Ibn Koudâma [7], le *Al-badî'* d'Abdallah b. al-Mou'tazz [7], le *Hilyat al-muhâdara* d'Al-Hâtimî [8], le *Kitâb al-oumda* d'Ibn Rashîk al-Kairouwâni [9], et le *Kitâb al-shi'r wa-l-shou'arâ* d'Ibn Kouteyba [10]. Nous savons, par une remarque d'Ibn Khaldoun, que les œuvres de Koudâma et d'Ibn Rashik furent considérées pendant longtemps dans l'Afrique du Nord et en Andalousie comme des modèles dans le domaine de la rhétorique (*ilm al-badî'* [11]).

En un autre endroit déjà cité par nous [12], Moïse b. Ezra nomme Ibn al-Mukaffa', Abd al-Ḥamîd, Al-Asm'aî et Al-Gâhiz les grands prosateurs arabes. Ici aussi, il a su choisir les meilleurs. Ibn

[1] 53 *a*.

[2] 46 *a*, 58 *b*, אלמלה אלפאצלה ; 63 *b*, אחצא אלעלום.

[3] 16 *b* : רסאלה אלמדכל אלי עלם אלנגום ; 55 *a*, 59 *a* : רסאלה אלדעוה אלי אללה.

[4] אלפלאספה, 103 *a* ; בעץ אלפלאספה, 135 *a* ; גמיע אלפלאספה ואלעלמא 137 *b* ; אהל אלעלם, 108 *a* ; בעץ אלעלמא, 147 *b* ; כביר אלעלמא, 75 *b* ; בעץ אלחכמא, 73 *b*, 101 *a*, 103 *b* ; מן אלעלמא, 70 *b* ; אחד אלעלמא, 85 *b* ; אחד אלעטמא, 96 *b*, 131 *b* ; בעץ אלעקלא, 84 *b* ; בעץ אלאפאצל, 99 *a* ; בעץ אלפצלא, 45 *a*, 98 *b* ; אחד אלפצלא, 8 *b*, 50 *a*.

[5] בעץ אלצלחא, 51 *b*, 103 *b* ; בעץ אלצאלחין, 50 *a*, 60 *b* ; בעץ אלזהאד, 51 *b*, 53 *b*, 60 *b*, 95 *b*, 102 *a*, 104 *b* ; אלפצלא אלזהאד, 46 *b*.

[6] 6 *b*, וקד פרש פי אכתר פצול הדא אלשאן אעלאם אלביאן מן אלאסלאם והם אחק באלכלאם פי אלנתר ואלנטאם בתבאגמה מתל כתאב אבן קדאמה פי אלנקד ואלבדיע לאבן אלמעתז וחליה אלמחאצרה ללחאתמי ואלחאל ואלעאטר לה ואלעמדה לאבן רשיק ואלשער ואלשערא לאבן קתיבה וגירהם.

[7] Sur Koudâma b. Gafar, voir Fihrist, I, 130 ; Mehren, p. 6.

[8] Sur Ibn Al-Moutazz, voir Fihrist, I, p. 116 ; *Aghânî*, IX, p. 142 ; Ibn Challikân, n° 348 ; *Fawât al-Wafajât*, I, 241 ; Mehren, p. 5, 24 ; Ibn Challikân, n° 660.

[9] Ibn Challikân, n° 164 ; Mehren, *l. c.*, p. 6.

[10] Voir Nöldeke, *Beiträge z. Kenntniss der alten Poesie der Araber*, p. 1.

[11] *Mouhaddima*, p. 485 : וכתב פיהא געפר בן יחיי וקדאמה ואמתאלהם אמלאאת גיר ואפיה פיהא. . . . . וממן אלף פי אלבדיע מן אהל אפריקיה אבן רשיק וכתאב אלעמדה משהור וגרי כתיר מן אהל אפריקיה ואלאנדלס עלי מנחאה. Voir, *ibid.*, p. 504, un poème attribué à Ibn Rashik.

[12] Voir *Revue*, XXII, p. 66.

Khaldoun cite encore le *Kitâb-al-beyân wa-l-tabyîn* d'Al-Gahiz comme un ouvrage de premier ordre dans le domaine de *l'ilm al-adab.*

Al-Gâhiz est encore cité par Moïse b. Ezra en deux autres endroits[1]. Le grand Shou'ûbite, le Bouzourdjmihr de l'Islâm, Sahal b. Hâroun b. Râhaweyhi[2] était connu aussi de l'auteur. Parmi les poètes arabes, il ne nomme que Aboul-Alâ al-Ma'arrî[3] et Al-Nouseyb[4]. Les citations des poèmes arabes sont nombreuses; nous en avons déjà relevé la plupart[5]. Il a surtout mis

[1] 80 *a*. Le passage se trouve aussi dans Al-Housrî, III, 164, avec une meilleure version. M. b. E., 92 *b* : ואמא חגה אהל אלסרקה פי אלשער פקד קאל אלגאחץ והו זעים אלמתכלמין לא אעלם שאערא תקדם פי אלתשבידה מצב אר מעני גריב אר קול מלתרע אלא ומן גא בעדה מן אלשערא קד אנתחלה אר בעצה נעם אן אדא לאלף אללפט אר אלערוץ לם יכון (*sic*) אלמתקדם אחק בה מן אלמתאכר פאנה יגחדה ויקול אנה לטר בבאל אלאול ולם ירחץ אלך.

[2] Voir à son sujet Goldziher, *Muhammedanische Studien*, I, p. 161. Le passage dans M. b. E., 106 *a*, est ainsi conçu : ועצד הדא אלראי קריע אלכטבא וואחד אלמתכלמין סהל בן הרון בן ראהוינא קאל לו אן רגלאן כטבא אר תחדתא אר אחתגא וכאן אחדהמא גמילא בהיא לביסא שריא ודא חסב שריף וכאן אלאכר קמיא קלילא באד אלהיה דמימא כאמל אלדכר ומגהול אלנסב וכאן כלאמה[מ]א פי מקדאר ואחד מן אלבלאגה ופי וזן ואחד מן אלצואב לתצרע אלגמיע ענהמא ועאמתהם תקצי ללקליל אלדמים עלי אלנביל אלגסים וללבאד אלהיה עלי די אלהיה בל שגלהם אלתיגב מנה פי מסאואה צאחבה ולצאר תיגב מנה סבבא ללתיגב בה לאן אלנפס כאנת לה אחקר וען בראנה איאם פאדא הגמו עלי מא לם יחתסבו תצאיף חסן כלאמה פי צדורהם וכיד פי עיונהם לאן אלשי מן גיר מעדנה אגרב ואלכלאם מן גיר מצאנה אעגב כנואדר אלצבריאן ומלאח אלמגאנין פאן צחך אלסאמעין מן דלך אשד ועגבהם בה אכתר ואלנאס מולעין בתעטים אלגריב ועלי זהרא אלגיראן פי מעאמלתהם ואלאצחאב פי אלפאידה מן צאחבהם אנתהי כלאם סהל.

[3] Voir Steinschneider, *Polem. und apolog. Literatur*, p. 103. Sur son ouvrage *Al fousoul wal-ghâyât*, mentionné par M. b. E., voir Goldziher, *Muhammed. Studien*, II, 403. L'auteur du vers cité par M. b. E., 44 *a*, est Abou-l-Alâ al-Ma'arrî, v. Mehren, *l. c.*, p. 157.

[4] 105 *b* : וקד אנשד נצים אלשאער והו עבד אסוד אמירא עטימא פאפרט פי מקארצתה ואלאחסאן אליה פקיל לה פי דלך פקאל אן כאן עבדא פאן כלאמה לחר ואן כאן אסוד פתנאה אביץ וחסן אלכלאם מן נתאיג אלעקול לא מן נתאיג אלאצול אתי אלנצים. *Aghânî* I, p. 137, עבד אללה בן געפר פחמלה ואעטאה וכסאה פקאל לה קאיל יא אבא אתי אלנצים, עבד אללה בן געפר אלאסוד הדה אלעטאיא פקאל ואללה לין געפר אעטית הדא אלעבד אלאסוד הדה אלעטאיא פקאל ואללה לין כאן אסוד אן תנאה לאביץ ואן שערה לערבי.

[5] 51 *b*, M. b. E. cite le vers suivant :

ואלנפס ראגבה אדה רגבתהא * ואדא תרד אלי אלקליל תקנע

Dans Al-Ikd, I, 387, Ibn Abdi Rabbihi l'attribue à Abou Dhoueyb. — 105 *a*, ואנשדו כיר אלשער אשרפה רגאלא * ושר אלשער מא קאל אלעביד. Dans Al-Housrî, I, 343, et *Aghânî*, I, 134, l. 1, ces vers sont attribués à Farazdak.

à profit la littérature gnomique des Arabes[1], laquelle fait, d'ailleurs, partie de la littérature de l'*Adab*.

On voit, par notre exposé, quelles sont les branches de la littérature arabe qui avaient de l'intérêt pour notre auteur. Ce qui l'intéressait le moins, c'étaient les sciences mahométanes proprement dites, comme celles de la tradition du Kalâm, mais les traductions des philosophes et des médecins grecs paraissent l'avoir vivement préoccupé. Grâce à lui, nous voyons que les grands poètes et prosateurs du monde mahométan n'ont pas été sans influence sur les poètes juifs. Nous aurions pu présumer *a priori* que ceux-ci ne se sont pas bornés à leur emprunter l'emploi du mètre, mais, comme le livre de Moïse b. Ezra nous l'apprend si bien, les poètes juifs ont formé leur goût, leur jugement

[1] Ailleurs, nous trouvons les citations suivantes : 48 *a*, רב בית שיר כיר מן בית תבד. Al-Housrî, I, 128, au lieu de תיר־תבד. Cette faute ne s'explique que par la supposition que l'auteur avait devant lui un manuscrit en caractères arabes. 52 *a* : ואלערב תקילתקטע אענאק אלרגאל אלמטאמע. Al-Meydânî, *Magma ʿal-amthâl*, I, 125, cite ce proverbe. — 57 *a* : וקול אלתאיב ען אלדנב כמן לא דנב לה ; Al-Ikd, I, 373 : וקאלוא אלתאיב ען אלדנב כמן לא דנב לה. 74 *a* : ואול אלהובה אלנדם סיל בעץ אלנאקדין ללכלאם ען מהל הדא פאגאב אנא כאלמסן אשהד ולא אקטע וקאל ראס אלכלאם אטבע ועמידה אלדרבה וגאנחה אלרואיה וחליה תגויד אלאלתיאר ; Al-Housri, I, 207 : וכאן אבו דאוד יקול ראס אלכטאבה אלטבע ועמודהא אלדרבה וגנאחהא רואיה אלכלאם. 83 *a* : קאל אחדהם חאל אלחריץ דון אלקריץ וקאל אחד מברזיהם אנא ענד אלנאס אשיר אלנאס ורבמא מרת עלי סאעה וקלע וקאל עמרו בן הנד לעביד אהו יאלי מן קול בית ואחד ; Al-Ikd, III, 146 : בן אלארץ ולקיה פי יום בוסה אנשדני מן שערך קאל חאל אלגריץ דון אלקריץ וקד ומתנע אלשיר עלי קאילה. *Ibid.* : וקאל אלפרזדק אנא אשיר אלנאס ענד אלנאס וקד יאתי עלי אלחין וקלע אלצרס ענדי אהון מן קול בית שיד. Le proverbe חאל אלגריץ דון אלקריץ se trouve aussi chez Al-Meydânî, *Magma al-amthâl*, I, 169. M. b. E., 85 *b*, טן אלרגל קטעה מן עקלה. Ce proverbe est aussi cité chez Al-Meydâni, *l. c.*, I, 390. 97 *a* : יקאל תרך אלחרכה עקל ; Al-Ikd, I, 191 : קאל עמר בן אלכטאב תרך אלחרכה גפלה. — 97 *a* : וקד סי"ל בעצהם מן אלצדיק פאגאב אלדי יקבל עליך אדא אדבר אלדהר ענך כיר אלאלואן מן אקבל עליך אדא אדבר אלדהר ענך Al-Ikd, I, 227, 97 *b* : ושרהם מן ליס בצדיק פי אלשר ולא עדו פי אלעלאניה ; Al-Ikd, I, 237 : ליס לה צדיק פי אלסר ולא עדו פי אלעלאניה. De toutes ces variantes il ressort que M. b. E. avait devant les yeux un texte défectueux. 147 *a* : קאל בעצהם לא תמנע אלחכמה אהלהא פתטלמונהם ולא תבדלוהא ענד גיר אהלהא פתטלמוהא. Cette sentence se retrouve dans ינומר השכחה, 23 *b*, avec de légères variantes. Moïse Botarel, dans la préface de son commentaire sur le Sefer Yeçira, dit : וראש הפילוסופים אמר גם כן אל חכמי היונים אל תמסרו החכמה למי שאינו ראוי לה פן תחמסוה. Les citations de M. b. E. empruntées à la littérature gnomique des Arabes montrent l'importance que les livres d'*Adab*, comme celui de l'Espagnol Ibn Abdi Rabbihi, ou celui d'Al-Housrî, devaient avoir pour les poètes juifs.

à l'école des meilleurs maîtres de l'Islam. Leurs poèmes ne sont pas des imitations serviles, et, tout en reconnaissant les perfections de la poésie arabe, ils ont su conserver l'originalité de l'hébreu et de l'esprit juif dans la poésie synagogale. A plusieurs reprises, Moïse b. Ezra rappelle que le poète hébreu ne doit pas oublier que l'esprit de la langue hébraïque diffère de celui de la langue arabe. Jehuda Halévi alla plus loin encore, il regretta d'avoir employé pour ses poésies le mètre arabe.

Ainsi le livre de Moïse b. Ezra n'est pas seulement une source précieuse pour l'histoire juive, une apparition intéressante dans l'histoire de l'exégèse biblique, mais encore une production importante de la vie intellectuelle juive dans l'Espagne mahométane, un témoignage des tendances littéraires de nos grands poètes du moyen âge, une preuve de leur dépendance vis-à-vis de la littérature mahométane en même temps que de leur originalité propre.

Csurgo (Hongrie), avril 1889.

MARTIN SCHREINER.

DEUX VERSIONS PEU CONNUES DU PENTATEUQUE

FAITES A CONSTANTINOPLE AU SEIZIÈME SIÈCLE

La Bibliothèque nationale de Paris possède, sous la cote A 244, invent. 470, un exemplaire d'une édition polyglotte très rare du Pentateuque. Cette édition a été publiée à Constantinople en 1547, chez l'imprimeur Eliézer Bekhar Gerson Sonsino; elle comprend, outre le texte hébreu, le Targoum d'Onkelos, le commentaire de Raschi, et deux versions, l'une grecque et l'autre espagnole, toutes deux imprimées en caractères hébreux [1].

M. Gaster, rabbin de la communauté portugaise de Londres, m'a appris qu'un exemplaire de cette édition du Pentateuque se trouve à la bibliothèque du Séminaire israélite de Breslau, et de citations qu'on trouve chez différents auteurs, il semble résulter qu'il existe deux autres exemplaires, l'un à Amsterdam, l'autre à Parme, dans la *Biblioteca Derossiana*.

Richard Simon (*Histoire critique*, vol. I, liv. II), parlant de ce Pentateuque, dit que la version grecque qu'il contient a été faite par les Caraïtes et imprimée à leur usage, et la version espagnole pour l'usage des Rabbanites. Mais J. C. Wolf, dans sa *Bibliotheca Hebraea*, remarque, avec raison, qu'il est impossible qu'on ait imprimé une édition destinée à la fois aux Rabbanites et aux Caraïtes, que les Caraïtes auraient certainement refusé de se servir d'une édition contenant le commentaire de Raschi, qui est rempli de récits et d'interprétations conformes à la tradition rabbanite ; et que les Rabbanites, à leur tour, auraient eu quelque scrupule à se servir d'un exemplaire renfermant la version caraïte.

[1] Je remercie M. Moïse Schwab, de la Bibliothèque nationale, du précieux concours qu'il a bien voulu me prêter dans mes recherches à la Bibliothèque.

L'erreur de Richard Simon vient probablement de ce qu'on croyait que les Juifs grecs de Constantinople étaient tous caraïtes, mais il suffit de lire l'Itinéraire de Benjamin de Tudèle pour voir que, dès le milieu du XIIe siècle, les Rabbanites étaient en majorité à Constantinople. Benjamin les y trouve au nombre de 2,000, contre 500 Caraïtes seulement. Les uns et les autres parlaient naturellement grec, et ils devaient être venus dans la capitale à la même époque, les lois exceptionnellement oppressives sous lesquelles vivaient les Israélites à Constantinople depuis le triomphe du christianisme ne devaient guère encourager leurs coreligionnaires des autres pays à venir s'y établir en masse.

Ce sont sûrement les descendants des Rabbanites du XIIe siècle qui, en 1547, ont fait imprimer pour leur usage la version grecque de ce Pentateuque polyglotte, sans que les Caraïtes y aient pris part d'aucune façon. Je ne saurais dire si on lisait publiquement le texte grec dans les synagogues. Moïse, fils d'Elie Phobian ou Pobian, a publié un peu plus tard, en 1576, à Constantinople également, la traduction grecque du livre de Job, dans le but explicitement indiqué de faciliter par là l'enseignement de la langue hébraïque ; on pourrait croire que notre version aussi a été faite pour le même objet, mais j'ai vu un livre de prières manuscrit provenant de La Canée, actuellement à la Bibliothèque de l'Université de Bologne (n° 3574 A), qui contient, dans la partie consacrée à l'office de l'après-midi du Kippour, le livre de Jonas texte original et version grecque verset par verset [1], et je suis convaincu que cette version était lue publiquement pendant l'office, comme on lit encore aujourd'hui à Corfou, à la place du Targoum, une traduction italienne de la haftara du 9 Ab, une traduction italienne de Ruth, des Pirké Abot et de diverses parties de la Bible qui entrent dans la liturgie. On pourrait supposer que les deux versions de notre polyglotte ont servi pour un usage semblable à Constantinople, sans admettre toutefois que ces traductions aient supplanté le Targoum Onkelos, puisque ce Targoum se trouve imprimé dans notre édition [2].

Quoi qu'il en soit, il est certain que nos deux versions répondaient à un besoin scolaire, et j'ai appris des habitants du pays que, jusqu'à nos jours, les maîtres d'hébreu en Épire, traduisent

[1] Un autre manuscrit conservé à la bibliothèque Bodléienne, n° 1144, contient aussi cette version, mais jusqu'ici, je n'ai pu en faire la collation. Les trois premiers versets, donnés par M. Neubauer dans ses fac-similés, concordent presque entièrement avec le manuscrit que j'ai étudié.

[2] Probablement il y avait des réunions spéciales dans la Synagogue le jour de Sabbat pour la lecture de la version grecque ou espagnole de la Paracha, et cela dans le but de répandre la connaissance de la Bible parmi les gens moins cultivés.

le Pentateuque exactement avec les mots de notre version grecque, quoiqu'elle contienne des expressions qui sont hors d'usage et étrangères au pays. Ce fait bien curieux montre de quelle autorité notre version grecque a joui dans le pays à travers les âges.

On ne sait rien sur les auteurs de nos deux versions ; le frontispice ne donne aucune indication là-dessus, et le livre n'a pas de préface ou la préface manque dans notre exemplaire. Il est évident que ce n'est pas une œuvre collective, l'homogénéité de la traduction, que j'ai constatée dans la partie du livre que j'ai étudiée, prouve que les traductions ont chacune un seul auteur. Notre traducteur grec serait-il ce Phobian ou Pobian dont j'ai mentionné ci-dessus la version grecque de Job et qui semble avoir aussi traduit les Proverbes de Salomon ? Il n'y a qu'un intervalle de trente ans entre les deux publications, et il se peut qu'après s'être essayé, sous le masque de l'anonyme, à l'œuvre relativement aisée de la traduction du Pentateuque, il se soit décidé, à un âge plus avancé et avec des connaissances plus solides, à traduire Job, le livre le plus difficile de la Bible [1].

L'auteur de la version espagnole n'est pas le même que celui de la version grecque. Il suffit de lire une page de l'édition pour s'en assurer. Les deux auteurs n'appartiennent pas même à la même école. Le premier a étudié les commentateurs de l'Occident, et surtout Raschi, dont il suit et reproduit souvent les interprétations ; il ne s'attache pas étroitement au texte, recherche beaucoup l'élégance, les images, le sens figuré, à moins que, par négligence, il ne rende les expressions anthropomorphiques dans leur sens le plus matériel. Par ces caractères il se distingue très visiblement du traducteur grec, qui, ne connaissant, selon toute vraisemblance, d'autre interprétation du Pentateuque que le Targoum d'Onkelos, se borne à donner tout simplement, et avec une exactitude singulière, la traduction littérale et mot à mot du texte, sans même se soucier du sens de l'ensemble. Il s'efforce toujours de trouver le sens étymologique des mots, et s'il n'y réussit pas toujours, ses efforts ne témoignent pas moins de beaucoup d'ingéniosité.

L'auteur de cette traduction grecque n'appartient à aucune école de l'Occident ; son ignorance absolue de tous les écrits

[1] Un examen ultérieur du livre m'a fait remarquer que, à la dernière page, après les chiffres total et partiel des versets dont se composent le Pentateuque et chacun de ses livres, il y a le nom יוסף ב״ר יצחק כהן ז״ל sous la colonne destinée à la version espagnole ; et le nom (צדיט ou) אבגדור בן הר״ר אלעזר צריט אשכנזי שלי״ט. Sont-ce les noms des traducteurs ? Un auteur les donne pour les éditeurs de l'ouvrage, mais je ne sais pas sur quoi il appuie son assertion.

rabbiniques dans cette partie de l'Europe du IXe au XVe siècle est évidente, sa traduction est tout à fait indépendante des travaux de nos pays et, grâce à ce défaut, elle a l'avantage de nous montrer exactement où en étaient les écoles juives, à cette époque, en Orient, dans l'étude de la Bible. Elle servirait admirablement à montrer quel a été le travail obscur accompli par les populations juives de l'Orient sur le terrain de l'exégèse biblique, et fournirait ainsi, pour l'histoire de cette exégèse, un chapitre intéressant et complètement inédit.

Je ne m'arrête guère à la version espagnole de notre Pentateuque, puisqu'elle repose sur les études exégétiques de l'Occident avant l'expulsion de 1492, et qu'elle n'a, par conséquent, rien de bien nouveau à nous apprendre. Cette version est due sans doute aux Juifs d'Espagne qui se sont réfugiés en Turquie après l'expulsion de 1492. La version grecque, au contraire, a été faite, ainsi que je l'ai déjà dit, par et pour les descendants des Rabbanites que Benjamin de Tudèle avait trouvés dans la ville. Il ne faut pas, à cause de la littéralité excessive de cette traduction, croire qu'elle soit d'origine caraïte. En Grèce on a toujours aimé cette manière d'expliquer l'hébreu. Le manuscrit de La Canée, dont nous avons déjà parlé [1], traduit les mots עיר גדולה de Jonas par κάστρο μεγάλη, c'est-à-dire qu'avec un substantif neutre κάστρο (le latin *castrum*), il met l'adjectif féminin μεγάλη. Cela vient de son entêtement à rendre, ici comme ailleurs dans des exemples pareils, l'adjectif גדולה, qui est féminin, par un féminin grec. Plus tard on se corrigera de ce défaut, le traducteur de notre Pentateuque ne se prêtera plus à des incorrections de ce genre.

II

Il est temps de faire quelques citations des deux textes, afin de mettre le lecteur en mesure de mieux apprécier la valeur de chacune de nos deux traductions. J'y ajouterai ensuite des remarques linguistiques, qui intéresseront ceux qui étudient l'histoire de l'idiome grec-romaïque. Notre version est un document inappréciable de l'état dans lequel était cet idiome avant que l'invasion de la langue turque l'eût altéré et défiguré.

Les chapitres de la traduction grecque que j'ai attentivement examinés, pour dresser cet article, sont le chap. XXXII du Deutéronome, qui est un des plus difficiles, et les chap. X et XI de la

[1] Personne ne supposera que ce recueil de prières ait été fait pour des Caraïtes.

Genèse, où j'espérais trouver quelques tentatives d'identification des noms généalogiques avec ceux des nations anciennes ou contemporaines. Mais ici la prudence des deux traducteurs est sans pareille ; ils ne hasardent aucune hypothèse, et j'ai été fort surpris de voir qu'ils n'ont pas même traduit le nom תוגרמה (x, 3), qui se trouve aussi dans le frontispice du livre dans l'acception ordinaire de *Turquie*, où il est dit que ce livre est publié pour les שרעי יהודה וישראל השוכנים בארץ תוגרמה[1]. Cet usage conventionnel, mais dénué de toute base scientifique, de ces noms bibliques, est ancien et fréquent chez les Israélites de tous les pays. Pour me borner à la Grèce, je dirai que les Juifs qui habitaient la patrie de Pindare confondaient tout naïvement l'endroit de leur demeure avec la ville où Abimélech, fils de Gédéon, trouva la mort (Juges, IX, 50). La planche XXIVe des fac-similés de M. Neubauer est tirée d'un manuscrit achevé l'an 5027 à קרית תיבץ, c'est-à-dire à Thèbes. Par suite d'une confusion de ce genre, est née chez les Juifs d'Arte, en Épire, la tradition chimérique que Josué, pour se rendre à Jéricho, dut passer par leur ville ; on y montre les forteresses qu'il lui a fallu forcer, et celui qui tâcherait de leur démontrer le contraire risquerait fort d'être traité par eux d'hérétique. Mais ces traditions, ces acceptions géographiques plus ou moins capricieuses étaient loin d'être admises par tous les Juifs : nos deux traducteurs, pour sortir d'embarras, s'abstiennent des identifications même les plus sûres.

Notre traducteur espagnol prend ensemble les deux mots רחבות עיר (Gén., x, 11) pour un nom propre, *Y a Rehobot Hir* ; le grec traduit καὶ Ῥεχωβὼθ κάστρο (dérivé du latin *castrum*, mais adopté dans le sens de *ville*), en prenant le mot עיר pour un nom commun. Onkelos traduit de la même façon רחובי קרתא. Le traducteur grec suit aussi Onkelos dans la version de הר הקדם (v. 30), טור מדינחא, qu'il rend par ὄρος τῆς ἀνατολῆς. L'espagnol dit *monte de Kedem*.

Ces deux exemples, et d'autres que je citerai dans la suite, peuvent nous autoriser à croire que le traducteur grec avait sous les yeux le Targoum, et en profitait pour son travail, ne connaissant pas d'autres commentaires. Nous verrons cependant qu'il se montre quelquefois indépendant du Targoum et suit son opinion personnelle.

Il y a aussi divergence de vues entre nos deux traductions pour les mots אור כשדים ; l'auteur espagnol, suivant l'interprétation spécieuse, mais peu sérieuse de Menahem Ben-Serouq citée par

[1] La traduction grecque correspondant à ce verset manque, mais c'est une omission involontaire.

Raschi, rend ce mot par *Valie* (vallée) *de Casdim*. Le grec dit Οὔρ Κασδιμ, où il suffit de sous-entendre l'article τῶν pour avoir la vraie interprétation. Ici encore sa traduction est conforme au Targoum, אורא דכסדאי.

Au chap. XI, verset 2, l'auteur espagnol traduit le mot מקדם *de abante* (*avante*), comme Onkelos בקדמיתא. La version grecque ἀπὸ ἀνατολῆ = *de l'Orient* est probablement la seule juste.

On a ici justement un exemple des cas où la traduction grecque s'écarte d'Onkelos. Cela arrive presque toujours lorsqu'il s'agit d'expressions anthropomorphiques, qu'elle rend mot pour mot d'après le sens étymologique. Nous en avons un exemple dans le verset 5 du même chapitre, où וירד יהוה est rendu par καὶ ἐκατέβην [1] ὁ Κύριος = *et le Seigneur descendit*, malgré le Targoum, qui, suivant son habitude constante, a ואתגלי. L'espagnol, qui cependant ne suit pas une méthode toujours la même, lorsqu'il s'agit d'anthropomorphisme, dit, comme l'araméen, *y aparissiosse* [2].

L'auteur grec suit Onkelos dans la version de אבי כל בני עבר, X, 21, qu'il rend par Πατέρας ὅλα τὰ παιδιὰ τοῦ Ἔβερ [3], prenant le dernier mot pour un nom propre. L'espagnol dit, au contraire : *el padre de todos los varones de parte del rio*, en sous-entendant peut-être l'Euphrate, suivant ce qu'exige le contexte.

Au chap. XI, 28, וימת הרן על פני תרח est bien rendu en espagnol *Y murio Aran en vidas de Terah*. Onkelos dit, en traduisant littéralement, ומית הרן על אפי. De même le grec καὶ ἐπέθανεν ὁ Ἀρὰν ἐπὶ πρόσωπα τοῦ Τέραχ.

Ce πρόσωπα (visages), mis au pluriel, pour répondre exactement à l'hébreu פני, au lieu de πρόσωπο (visage), est un des nombreux exemples où l'on constate la littéralité servile de la version grecque. On voit également, dans l'exposition de l'âge des personnages bibliques, la répétition tout à fait inutile du mot χρόνια (ans), pour la seule raison qu'en hébreu le nom שנה est dit deux ou trois fois dans la même énumération. Dans les mêmes passages, la phrase בן מאה שנה est traduite υἱὸς ἑκατὸ χρονῶ, *fils de cent ans*. Le traducteur espagnol ne tombe jamais dans ces excès. Ici, par exemple, il dit très bien *Sem de edad de cien años*.

Par contre, שפה אחת (XI, 1) est rendu par γλῶσσα μία. Cette fois, le traducteur s'est gardé de dire que toute la terre avait une seule lèvre, et il a très bien fait.

[1] Sur le ν de ἐκατέβην à la troisième personne, voyez la troisième partie de cet article.

[2] D'après les dictionnaires, il n'y a en espagnol de cette racine que le nom *aparicion*. On trouve seulement en castillan le verbe *aparecer*.

[3] L'anomalie syntaxique est expliquée dans le chapitre qui suit.

Laissant de côté cette partie moins importante du travail, je citerai quelques-unes des interprétations nouvelles que le traducteur grec donne de certains mots ou passages des chapitres que je lis. C'est le côté de l'ouvrage qui peut le mieux intéresser les études d'exégèse biblique.

מחוללך (Deut., XXXVII, 18) est traduit σὲ ἐκοιλιοπόνεσε, *qui a souffert pour toi les douleurs de l'enfantement*. Évidemment notre auteur a songé au mot חיל (Psaume XLVIII, 7, חיל כיולדה).

Je n'ai pas encore réussi à trouver pour quel motif notre auteur a rendu וינבל (Deut. XXXII, 15), par ἐλίτωσε, dont le τω de la pénultième syllabe tient, dans tous les cas, le lieu d'un θω originaire [1]. Si ce verbe vient de λίθος, *pierre*, sa signification sera celle du verbe *lapider*. Mais alors quelle serait, pour notre traducteur, l'origine du mot hébreu ? Lira-t-on ἐλήθωσε avec l'η, au lieu de l'ι, on aura un mot nouveau en grec moderne, qui pourrait être dérivé de λήθη *oubli*, et voudrait dire *il a oublié?* Je ne vois pas comment le verbe hébraïque peut avoir cette signification, et seul le parallélisme synonymique peut justifier cette interprétation de la phrase.

שעירים et רביבים du second verset, même chapitre, sont traduits λιανόβροχο *pluie fine*, et χονδρόβροχο *pluie grosse*. Notre auteur a vu dans le premier mot l'antithèse de רביבים, dérivé, selon lui, de רב, *grand*, *gros*. Ici il se montre indépendant d'Onkelos, qui traduit רוחי מטרא, et qui est suivi par Raschi. L'espagnol dit de même *tepestas* (= tempestas, tempête), et telle est l'opinion de beaucoup de commentateurs, quoique l'interprétation de l'auteur grec, pour laquelle on trouve une espèce de confirmation dans une étymologie citée par Ibn-Ezra, me semble mieux convenir au contexte.

Le mot באפי dans la phrase כי אש קדחה (XXXII, 22) est traduit εἰς τὸν θυμό μου = *dans ma colère*; il serait, de la sorte, un complément circonstantiel, ce qui pourrait être juste. Le traducteur espagnol dit *en mi naris*.

Le grec se trompe évidemment, lorsqu'il traduit חמת תנינים (XXVII, 33) par θυμὸς, *la rage des serpents*. La version espagnole *pisonia* (= poison) *de culevros* est bien meilleure.

L'auteur grec traduit בעצם היום εἰς τὴ δύναμι τῆς ἡμέρας, *dans la force du jour*, *à midi*, probablement lorsque l'intensité des rayons du soleil est très grande. Cf. le כחום היום de la Genèse,

[1] Un autre exemple de l'adoucissement de la consonne rude θ se trouve au chap. I, v. 28 de la Genèse, où il y a κατυποτάξετε, à la place de καθυποτάξετε. Les groupes στα χτρα, au lieu de σθα et χθρα, s'expliquent d'une manière toute différente.

XVIII, 1. Le texte espagnol donne *en mismidad de el dia*, selon la traduction donnée aujourd'hui par tout le monde.

III

Je voudrais maintenant dire quelques mots de l'utilité de cette traduction pour l'histoire du grec vulgaire, avant qu'il ait atteint la forme sous laquelle il est parlé aujourd'hui par le bas peuple en Orient. Les 500 pages environ de notre ouvrage nous offrent un matériel abondant et précieux pour cet objet, c'est une mine très riche et qui mérite d'être explorée.

Je dirai tout de suite que l'idiome dans lequel est écrite la traduction grecque est toujours pur, et il ne se ressent d'autre influence que de celle du latin, qui date d'une époque très éloignée, c'est-à-dire de la fondation de la nouvelle Rome par le premier empereur chrétien. A l'époque où notre édition a paru, quatre-vingt-quatorze ans s'étaient déjà écoulés depuis que Mahomet II s'était emparé de Constantinople, cependant dans toute la partie du livre que j'ai lue, je n'ai pas trouvé un seul mot turc, et j'incline à croire qu'il en est de même dans tout le reste de la traduction. On pourrait supposer, sans doute, que la traduction a été faite quelque temps avant d'être imprimée, et qu'elle est antérieure à la conquête mahométane. Si cela était vrai, elle deviendrait encore plus précieuse, étant plus ancienne. Si l'on considère, d'autre part, la haine implacable que la population asservie nourrissait pour les envahisseurs, l'isolement complet qui régnait entre les Grecs et les Turcs en Orient, pendant les premiers temps de l'occupation, on peut s'expliquer que la langue grecque soit restée longtemps sans mélange de mots turcs et comprendre comment notre traduction, même contemporaine de la date d'impression, ne correspond aucunement à la langue des dominateurs.

D'ailleurs, le temps qui s'est écoulé depuis la conquête jusqu'à l'impression de notre Pentateuque n'est pas suffisant pour expliquer les infiltrations linguistiques, et je puis en apporter une preuve éclatante. Dans ma patrie, à Corfou, que les Anglais ont occupée pendant cinquante ans environ et sans y exciter les sentiments hostiles qui ont accueilli les Turcs dans l'empire byzantin, tout ce qu'ils ont laissé de leur langue se borne à peu près à la locution *all right* et à quelques mots qui se rapportent au jeu de *criket*, dont ils donnaient souvent des spectacles sur les places publiques. L'exemple de l'Italie, où pas un mot alle-

mand n'a été légué par les Autrichiens pendant une domination très longue, ne fait que confirmer ce que je dis.

J'admets, par conséquent, que le travail du traducteur n'a pas de beaucoup précédé celui de l'imprimeur [1].

Wolf, dans sa *Bibliotheca Hebræa*, a, le premier, transcrit et publié en caractères grecs quelques versets de la Genèse (les six premiers versets), mais il était bien embarrassé pour l'explication de certains mots et de certaines formes. Il dit, par exemple, que le ν final de οὐρανὸν dans le premier verset a été omis à cause de l'usage qu'ont les Israélites de remplacer le *noun* par le point dit *daguech*, et que, par une raison analogue, on a supprimé le ς du nom σκότος. Wolf fait d'autres remarques semblables, qui témoignent seulement qu'il ne savait pas le grec moderne. Il attribue ces fautes imaginaires à l'habitude qu'auraient les Juifs de transformer et de corrompre les langues étrangères qu'ils apprennent à parler. Bien au contraire, il n'y a pas un seul mot dans notre ouvrage qui s'écarte de l'usage commun de l'époque, et si certains mots qu'il emploie ne se retrouvent pas dans d'autres documents, leur forme et l'exactitude du reste sont une très grande garantie de leur authenticité.

En revanche, je ne garantis pas que les lois de la syntaxe grecque aient toujours été respectées par notre traducteur. De prime abord, il semble certain qu'une partie au moins des irrégularités qu'on y relève sont voulues, par excès de fidélité au texte, comme nous l'avons montré plus haut chez le traducteur plus ancien de Jonas, qui est probablement du XIIIe siècle. Mais pour notre traducteur on ne pourrait soutenir toujours avec assurance la même chose. Dans plusieurs cas il y a lieu de supposer que les lois de la syntaxe avaient déjà subi une altération profonde chez la population entière de Constantinople, et que notre auteur a tout simplement suivi l'usage général du pays. Ne pouvant décider la question, je me borne à relever que ces infractions de la syntaxe ne sont ni très choquantes ni d'une évidence absolue.

M. Emile Legrand a fait, avec un succès indubitable, la transcription des cinq premiers versets de la Genèse ; grâce à sa connaissance profonde du romaïque, il a évité les fautes dans lesquelles est tombé Wolf, et il nous a donné un texte très exact (dans sa *Bibliographie hellénique*, vol. II, page 159). Il a aussi

[1] La physionomie classique de beaucoup de mots ne s'oppose pas à mon opinion. On sait qu'un littérateur italien de l'aurore de la Renaissance, ayant visité Constantinople, écrivait à un de ses amis, avec un peu d'exagération suggérée par l'enthousiasme, que dans cette ville les dames de l'aristocratie parlaient toujours la langue de Platon et de Sophocle.

exprimé le vœu que ce monument si précieux au point de vue de la linguistique formât le sujet d'une étude approfondie. M. Legrand n'a pas pu entreprendre lui-même cette étude à cause des caractères hébreux dans lesquels l'ouvrage est imprimé, nous le regrettons vivement : mieux que tout autre, M. Legrand pourrait mener à bonne fin ce travail pour lequel il a une compétence toute particulière. Heureusement, M. Legrand, grâce à ses leçons et à ses intéressantes publications, a formé beaucoup d'élèves. L'auteur de cette étude, ayant lu ses ouvrages et s'étant occupé, en amateur et par devoir de nationalité, des études romaïques, s'efforcerait de son mieux de rendre service à la science linguistique, en étudiant cette traduction, s'il était sûr de pouvoir ensuite publier les résultats de ses recherches.

En attendant que ce vœu soit rempli, je fais ici quelques remarques générales sur la nature de la langue que nous a perpétuée ce monument, et j'ajoute en même temps quelques exemples des mots rares ou tout à fait nouveaux que j'y trouve.

On voit tout de suite que, à l'époque où fut écrite notre traduction, la flexion des noms tendait à se simplifier de plus en plus. On n'y trouve plus qu'une seule déclinaison à peu près, celle de l'article. Aussi le nom στόμα, par exemple, qui, à l'époque classique, appartenait à la troisième déclinaison, forme son génitif comme s'il était de la deuxième : στομάτου, au lieu de στόματος ; τὸ ὄνομα τοῦ ἑνοῦ, au lieu de ἑνός. Par un procédé semblable, γονιοὶ se substitue à γονεῖς, et se forme sur le modèle de l'article (οἱ) ; γέρον est au lieu de γέροντα, tout à fait comme l'accusatif de l'article.

Certains noms demeurent invariables, comme μὲ ἀνὴρ, au lieu de μὲ ἄνδρα. Cette particularité n'est pas due à l'influence de la syntaxe hébraïque, car je me rappelle avoir autrefois remarqué la même anomalie dans un écrit d'origine non israélite.

Très caractéristique est la formation du temps futur par la particule νὰ et l'aoriste du subjonctif, au lieu de θὰ, qui est une contraction de θὲ (θέλω, θέλεις, θέλει) et νά. Il y en a de nombreux exemples, ainsi : νὰ δῇ, νὰ κρίνῃ, qui correspondent aux futurs hébraïques יראה, ידין.

La troisième personne de l'aoriste passif prend, à la fin, un ν, qui originairement peut avoir été une simple nasalité. Dans le texte que je lis, je trouve ὁ Κύριος ἐμανιώθην. Nombre d'exemples semblables se lisent dans le manuscrit de Bologne cité ci-dessus, qui, du reste, ne servent qu'à confirmer les exemples conservés dans les écrits d'origine différente. C'est peut-être dans le but d'éviter les méprises que pourrait causer l'identité phonétique entre

la première et la troisième personne, qu'on aura ensuite adopté les désinences θηκα, θηκες, θηκε, pour l'aoriste passif.

Comme exemples de noms d'origine latine, on peut citer σαϊέταις *(sagittae) flèches* ; κελλάρια *(cellae) chambres ;* τέδαις[1] (du verbe *tendo) tentes.*

Parmi les mots rares et aujourd'hui hors d'usage, je citerai ψέγος, *défaut ;* l'adverbe devenu substantif τὰ οὐδετίποτε, *les riens, les choses vaines (les idoles* בהבליהם) ; σκέπος, *abri* ; le verbe ἐχέρισε, dans l'acception de : il *commença*, correspondant parfaitement au français *mettre la main* à une œuvre ; ἐπαινιὰ, employé pour expliquer le nom שירה, *chant*, et qui dans cet endroit peut avoir remplacé παραίνεσις, *exhortation.* En effet, le petit poème qui constitue le chap. XXXII du Deutéronome est du genre exhortatif. Un mot très singulier est le verbe νὰ πιωθῇ (futur périphrastique, voyez ci-dessus) dans le sens de : *il sera dit*, יאמר, Gen., x, 9. Évidemment notre traducteur a employé ce verbe comme passif de l'aoriste εἶπον. Aujourd'hui, au contraire, on dit πιωθῇ, dans le sens du classique ποθῇ, *qu'il soit bu.* Le passif vulgaire de εἶπον au subjonctif est εἰπωθῇ, et je doute beaucoup que, dans notre texte, cette forme provienne d'une erreur typographique. Il sera utile cependant de donner le mot dans sa transcription hébraïque : נַאפְּיוֹתִי.

Il y a deux mots dont je n'ai pas encore réussi à trouver l'origine. Quant à leur signification, le texte hébreu la donne à peu près. Il s'agit de la conjonction ἄπατα אַפָּטָא, qui traduit גם, *encore, aussi* ; et du verbe ἐδιασκουτεύνουδαν אֲדַרַשְׁקוּטֶבְנוּדָן, qui correspond à חסרו, *ils s'abritaient.*

Pour le premier, il faut noter qu'à une époque assez récente à Janina, on l'employait toujours, dans les écoles, pour la traduction de גם, mais que personne ne savait ce qu'il voulait précisément dire. Le second pourrait faire penser à une corruption du verbe latin *abscondere*, mais je n'avance cette hypothèse qu'avec une grande hésitation.

Une caractéristique de cet idiome grec est la rareté du son moderne τσ (z très âpre). Je ne l'ai trouvé qu'une seule fois dans la partie du livre que j'ai lue. C'est dans le mot ἐκλώτσεψεν, *il rua*, qui est une corruption phonétique de ἐκλώσσησε, verbe qui désigne l'action de la poule qui couve. Ailleurs, on trouve ἔκασαν, *ils s'assirent*, au lieu du plus commun ἔκατσαν, et ἔσι, *ainsi*, au lieu de ἔτσι.

[1] Je rappelle ici que, dans la transcription, j'ai suivi complètement la prononciation et l'orthographe modernes du grec, parce que les idées orthoépiques, qui règnent aujourd'hui sur le grec classique, ne peuvent s'appliquer en aucune façon au grec de notre version.

La forme plus simple ἔστι pourrait nous mettre sur la trace de l'origine de cet adverbe. Il sera dérivé probablement de l'adjectif ἴσος, *égal, droit, juste.* Ἔστι voudrait dire : *c'est juste.*

Je dirai encore quelques mots sur certaines anomalies syntaxiques vraies ou apparentes.

Je ne m'arrêterai pas à parler de l'emploi du génitif τοῦ θεοῦ, au lieu de τῷ θεῷ, ou de la locution μετ' αὐτὸν, au lieu de μετ' αὐτοῦ. Ces irrégularités sont devenues très fréquentes, particulièrement dans l'idiome d'aujourd'hui. Je noterai, en passant, à ce propos qu'il n'y a pas trace du datif dans tout ce que je lis du Pentateuque, tandis que dans Jonas les exemples en sont assez nombreux. Il faut tenir compte de l'intervalle probable de trois siècles qui sépare ces deux traductions, pour s'expliquer cette différence.

Ces anomalies sont-elles imputables au désir qu'avait le traducteur d'imiter la construction de l'hébreu ou aux transformations qu'avait subies la langue grecque à cette époque ? Quoi qu'il en soit, en attendant qu'un nombre plus grand et même plus varié d'exemples me mette en mesure de répondre avec assurance à cette question, je cite les expressions très remarquables : εἰς μέτρος (= ἀριθμὸν, מספר) παιδιὰ [1], au lieu de παιδιῶν ; πατέρας ὅλα τὰ παιδιά τοῦ Ἑβερ, au lieu de ὅλων τῶν παιδιῶν ; μὲ πάχος νεφριὰ σιταριοῦ, au lieu de νεφριῶν [2]; γενιὰ γερίσματα, au lieu de γερισμάτων. Il se peut que le manque de déclinaison en hébreu ait trompé notre traducteur, et ait entraîné l'invariabilité des noms grecs, quoiqu'il soit évident que, dans la combinaison אבי כל בני עבר, les mots כל בני עבר sont au génitif, en raison de l'état de connexion du nom אבי. Si l'on remarque, en outre, que, dans tous les exemples cités, les noms qui devraient être au génitif sont au pluriel, on supposera volontiers que le génitif pluriel des noms était tombé en désuétude au milieu du XVIe siècle. Aujourd'hui, il y a assez peu d'exemples du génitif pluriel dans l'idiome parlé [3].

L'étrangeté de ce phénomène syntaxique pourrait, d'ailleurs, trouver une autre explication dans la substitution de l'accusatif au génitif, ce qui est arrivé aux pronoms personnels, quand ils suivent les substantifs pour en désigner les possesseurs (πατήρ τους, au lieu de πατήρ των). Mais avant de se prononcer, il sera

[1] A vrai dire, rien ne m'autorise à préférer l'accentuation παιδιὰ à l'autre παιδιά. Je suis simplement l'accentuation vulgaire actuelle.

[2] Ici nous sommes en présence d'une traduction trop littérale, sur laquelle il n'y a pas besoin que je m'étende.

[3] La disparition du génitif est soutenable seulement pour ce qui regarde le pluriel, car le génitif singulier prend toujours la désinence *ου*. L'exemple κρασὶ τοῦ συγκέρασμά του (Deut., XXXII, 38) n'a aucune importance, parce qu'ici la désinence του est tombée à cause de l'autre syllabe du même son, qui suit immédiatement.

nécessaire de trouver des cas pareils de noms masculins ou féminins, car les nôtres sont tous neutres, et l'on sait que ces derniers n'ont qu'une forme pour le nominatif et l'accusatif. Par conséquent, il est difficile de savoir si, dans la combinaison πατέρας ὅλα τὰ παιδιὰ τοῦ Ἔβερ, le second nom est un nominatif ou un accusatif employé au lieu du génitif. En d'autres termes, je ne saurais dire si ce mot présente une nouveauté morphologique ou une nouveauté syntaxique.

Une dernière remarque sur l'invariabilité du pronom relatif ὅς. L'exemple que j'en ai trouvé est : εἰς ὅλα τὰ λόγια, ὅς ἐγὼ μαρτυρῶ. Le masculin singulier se rapporte à un substantif neutre pluriel. Cette irrégularité, dont j'ai trouvé nombre d'exemples dans la version du Jonas, est due, selon toute apparence, à l'invariabilité de l'hébreu אשר. Mais c'est aussi un fait que, dans les langues néo-latines, à la même époque, le pronom avait déjà perdu la flexion, et l'on pourrait supposer que ce phénomène s'est aussi produit dans la langue de la Grèce. Aujourd'hui le romaïque dit toujours invariablement ποὺ, qui n'est qu'une réduction de ὁ ὁποῖος, ἡ ὁποία, etc.

J'ai essayé de démontrer l'importance de cette version grecque, au double point de vue de l'exégèse biblique et de la linguistique grecque ; elle peut aider à combler une lacune dans l'histoire des études bibliques.

Pour la linguistique grecque notre version a une valeur incomparable ; elle a été faite, ainsi que le dit M. Em. Legrand, par un homme qui était fort versé dans la connaissance de l'idiome des Grecs de son époque, et mérite sans doute une étude approfondie, qui ne manquerait pas d'être féconde.

Qu'une société savante se résolve à faire exploiter ce trésor, et je serai très heureux de lui offrir mon concours [1].

Paris, le 27 mars 1890.

LAZARE BELLÉLI.

[1] Parmi les autres hébraïsants, qui se sont occupés de ces versions du Pentateuque, il faut citer Le Long et Andrée Gottlieb Masch, dont le premier, étant antérieur à Wolf et à Richard Simon, leur a fourni les notices que nous avons résumées sous leur nom dans le corps de l'article. Le second n'aura eu probablement entre les mains aucun exemplaire de ce Pentateuque, et il en parle d'après ce qu'il a lu dans la *Bibliotheca Hebraea* de Wolf. Il résulte seulement du livre de Masch (*Bibliotheca Sacra*, Pars II, vol. II, sect. II) que la version de notre Pentateuque est la deuxième par ordre de chronologie qui ait paru en grec vulgaire d'une partie de la Bible. La première est la version du livre des Psaumes faite par Ἀγαπίου, moine de l'île de Crète, sur le texte des Septante, et imprimée à Venise en 1543.

Je dois consacrer une mention particulière au Chev. Moustoxydi, grand érudit cor-

fiote, décédé il y a une trentaine d'années, qui se fit faire la transcription du chap. VIII du Deutéronome, d'après un cahier isolé de cet ouvrage, qu'on lui avait envoyé de Salonique. Il y ajouta une notice historique, d'une seule page, sur l'origine des versions et surtout sur la forme de la version grecque, et releva une grande partie de ses anomalies, qu'il explique, d'une façon générale, en les attribuant à l'ignorance du grec de la part du traducteur juif. Pour éclaircir les endroits trop obscurs, il place en regard de la nouvelle version les passages correspondants de la traduction des Septante ; mais on comprend très facilement que ce n'est pas la meilleure manière de découvrir l'origine des irrégularités et d'en donner les raisons. Il faut toujours recourir au texte original, si l'on veut éviter les erreurs. Le Chev. Moustoxydi a pris le relatif invariable ὅς pour l'adverbe ὡς et a toujours substitué ce dernier au pronom ; il a séparé ἡγῆν et en a fait deux mots, ἡ γῆν, joignant l'article nominatif à un nom à l'accusatif, tandis qu'il ne s'agit que du simple accusatif γῆν avec la prosthèse, au commencement, d'un η sans valeur ; il a adopté la transcription γονεῖς, ποίμνιον, τὸ ὑστερινὸν, en remontant aux formes classiques, au lieu des formes vulgaires et constantes dans notre ouvrage γονιοὶ, ποίμνιο, τὸ ὑστερινό. Malgré cela, le texte donné par Moustoxydi est bien plus exact que celui de Wolf dont nous avons parlé dans notre article, et c'est vraiment admirable pour un savant qui ne possédait pas la connaissance de l'hébreu.

Je suis redevable de cette dernière notice à l'obligeance de M. Marc Théotoky, inspecteur des archives du Sénat Jonien à Corfou, qui a bien voulu me prêter son concours, en mettant à ma disposition les manuscrits de l'éminent érudit.

DOCUMENTS INÉDITS

SUR

LES JUIFS DE MONTPELLIER

AU MOYEN AGE

Document n° I.

Nous avons parlé, dans un autre article [1], des sentiments bienveillants que Jayme Ier, roi d'Aragon, nourrissait à l'égard des Juifs de Montpellier. Le document que nous publions aux *Pièces justificatives* nous fournit une nouvelle preuve de ces bonnes dispositions. Jayme Ier, en effet, ne prescrivit pas seulement à son intendant, au baile et aux Consuls d'interdire toute espèce de mauvais traitements contre les Juifs, mais confirma encore, par une charte du 18 octobre 1252, à Astruc, de Carcassonne, Abraham, fils de Bonet, et à toute la communauté juive de Montpellier « *et toti universitati Iudeorum in Montepessulano habitantium* » tous les privilèges qu'ils tenaient de lui et de ses prédécesseurs, « *et specialiter*, ajouta-t-il, *privilegium quod vobis concessimus super tributo quod nobis tenemini annualim* [2] ».

Nous n'avons trouvé aux archives municipales aucun document permettant de préciser en quoi consistait ce tribut annuel. Il est à présumer que le privilège dont il est ici question se rapporte à la taille particulière à laquelle les seigneurs de Montpellier avaient, de tout temps, soumis les Juifs de leurs domaines [3].

[1] *Revue des Études juives*, t. XIX, p. 259.

[2] Pièces justificatives, n° I.

[3] Voir sur la taille des Juifs, D'Aigrefeuille, *Hist. de Montp.*, 2e édition, t. I, p. 50 et 88, et t. II, p. 545. Cf. Germain, *Histoire de la commune de Montpellier*, t. I, p. LX.

Documents nos II-XVI.

En dehors des noms juifs que nous avons déjà fait connaître [1], le registre des notaires de la ville de Montpellier de l'année 1293-94 nous en a conservé plusieurs autres, figurant pour la plupart dans des reconnaissances d'emprunts, achat de soie, contrat de commandite, location de maison, quittances, acte d'association, cession de créances, compromis, procuration, etc. Voici ces noms [2] :

Durant, de Lunel ; Jusse, son fils ; Crescas, de Pignan ; Astruc d'En Mascip et son fils Crescon ; Jacob, d'Aubenas ; Abram, de Béziers ; Bonnizas ou Bonisach, fils de Salve, de Nîmes ; Vital, fils d'Abram, de Béziers ; Barbas, fils de Salve, d'Aix ; Vital, du Vigan ; Jusse, fils d'Astruc d'En Mascip ; Bonnizas, fils de Mossé d'En Isaac ; Tauros, de Beaucaire ; Astruc, fils de Bonisach, de Lunel ; Astruc, fils de Baron, de Lunel ; Astruc, fils de Frédol, de Montpellier ; Jusse, fils de Salve, d'Aix ; Ferrier, de Capestang ; Bonisach, fils de Vital, de Montpellier ; Jusse, de Bollène, et Astrugue, sa femme ; Astruc, fils de Salve, de Tarascon ; Momet, de Narbonne ; Jacob, de Lunel ; David, teinturier ; Barbas, teinturier, fils de Mascip, d'Aix ; Abram, corroyeur, de Saint-Gilles ; Nathan, teinturier ; N., fils d'Abram, de l'Escalette (commune de Péguairolles, au-dessus de Lodève) ; Regina, sa femme ; Isaac, fils de Vivas, de Lattes, et Flors, sa femme ; Samuel, de Melgueil ; Isaac, de Lodève ; Crescas, d'Aimargues ; Durant, de Manosque ; Isaac Guershom ; Crescon, fils de David, d'Agde ; Mossé et Bonafos Vital, de Perpignan ; Salomon, père de Jacob, de Nosséran ; Mossé, de Béziers ; Vivas et Jacob, de Nosséran ; Samuel d'En Asser, de Perpignan, Mossé Samuel, son fils ; Bonet, fils de Davin, d'Avignon ; Bonmancip, de Narbonne ; Bonafos, de Melgueil et Bonnedame, sa femme ; Boninzas, de Marseille ; Crescon Cohen ; Abram, de Beaucaire ; Astrugue, fille de Salamias, de Lunel ; Blanche Bonmancip, de Narbonne ; Mossé de Pignan ou de Montagnac ; Jusse, de Lodève ; Salve, de Tarascon ; Ferrier et Jusse, d'Amilhac ; Fava, fille de Jusse ; Davin, frère de Ferrier ; Bonanasc, de Béziers ; Bondia, fils de Vital, d'Aubenas ; Bonanasc, de Lodève ; Aazon, de Largentière ; Stella, fille de Salomon, d'Aubenas ; Salomon, fils de Ferrier, d'Amilhac ; Salomon, de Beaucaire, et sa fille, Bonne Heure ; Salamias, de Lunel ; Astrugue, femme de

[1] *Revue des Études juives*, t. XIX, p. 266.
[2] Pièces justificatives, no II et suiv.

Bondia, de Beaucaire ; Bonet, de Bouran (?) ; Druda, sa fille ; Salamias, fils de Salomon Nathan et son fils Astruc.

Plusieurs des documents que nous venons de citer nous ont paru assez intéressants pour en donner ici une courte analyse :

En 1293, Ermengarde de Conques, femme de dom Hugo Ricard, bourgeois de Montpellier, aliène pour deux ans et moyennant le prix de dix livres et dix sous melgoriens à Jusse, fils de Durand, de Lunel, les revenus de deux corroieries, qu'elle possède au faubourg de Villefranche [1].

Le 10 mars 1294, Astrugue et son mari, Bonmancip, de Narbonne, louent à Jacques Domigol, mercier, pour la durée de six années et pour le prix de 40 livres de melgoriens, une maison située dans la rue Française «*prope carreriam voccatam ruam Francigenam*». Jacques Domigol sous-loue, le 23 mars de la même année, cette maison à Bertrand, de Toulouse, mercier [2].

Vivas et Jacob, de Nosséran, s'engagent, par un acte d'association dressé le 4 février 1294, à subir en commun, pendant six ans, tous les frais résultant des poursuites judiciaires qui pourraient être dirigées contre l'un deux par les juridictions séculières et ecclésiastiques de Montpellier et d'autres lieux [3].

Le 12 février 1294, Samuel d'En Asser, de Perpignan, reconnaît devoir cent livres de melgoriens à Bonet, fils de Davin, d'Avignon. Samuel s'engage à payer cette somme à Bonet et à y ajouter cent autres livres, représentant sa part contributive à leur association, valable pour deux années. Parmi les témoins de ce contrat figure le Juif T. Crescas d'En Mascip [4].

Un autre acte d'association intervient, le 14 janvier 1294, entre Ferrier, fils de Salomon, d'Amilhac, et Jusse, d'Amilhac, son beau-père, pour la somme de 90 livres de melgoriens, formant la dot de Fava, fille de Jusse. Le même jour Jusse cède à Ferrier un certain nombre de créances à valoir sur le paiement de la dot de sa fille [5].

Bondia, fils de Vital, d'Aubenas, vend, en 1293, avec le consentement de son curateur, Aazon, fils de Salve, de Largentière, à Bonanasc, de Largentière, les créances que lui et sa cousine Stella, fille de Salomon, d'Aubenas, ont sur Bertrand de Chazeaux et autres débiteurs mentionnés dans le contrat. Dans ce même document Bonanasc et Aazon reconnaissent devoir à Bondia

[1] Pièces justificatives, n° III.
[2] Pièces justificatives, n° X.
[3] Pièces justificatives, n° VIII.
[4] Pièces justificatives, n° IX.
[5] Pièces justificatives, n° XI.

26 livres de melgoriens pour le paiement desquelles Salomon, fils de Ferrier, d'Amilhac, se déclare garant [1].

La même année, un compromis est passé entre Salomon, de Beaucaire, Juif d'Arles, et Salamias, de Lunel, Juif de Montpellier, au sujet du mariage de Salamias avec Bonne Heure, fille de Salomon. Les deux arbitres sont : Durant, de Lunel, et Astrugue, femme de Bondia, de Beaucaire. Ils décident tous deux que Bonne Heure recevra en dot 80 livres de melgoriens et que son mariage sera célébré, au mois d'août 1293, à Montpellier ou à Arles, au choix de Salamias. Deux Juifs, T. Isaac Guershom et Irahel, de Béziers, figurent parmi les témoins de l'acte [2].

La même année encore, Bonnet, de Bouran (?), charge, par une procuration qu'il lui a donnée en son nom et au nom de Druda, sa fille, Bonafos, de Melgueil, de régler les affaires qu'il a engagées avec Salamias, fils de Salomon Nathan et son fils Astruc. La même procuration doit servir à Bonafos pour arranger les affaires de Bonet et de Salamias, pour lesquelles tous deux ont eu recours à l'arbitrage de Momet, de Narbonne, et de Tauros, de Beaucaire [3].

Le registre des notaires nous a, en outre, conservé le nom d'un juif, Mossé, de Béziers, qui, en 1293, fut condamné par contumace, sur les réquisitions de Pons Brunenc, procureur de Jean Tauros et excommunié par les églises de Montpellier, sur l'ordre du prieur de Launas, juge délégué par le Saint-Siège [4]. S'agirait-il d'un juif converti? C'est probable.

Documents nos XVII-XVIII.

En vertu de la cession de Montpelliéret, faite, en 1293, par l'évêque de Maguelone, Bérenger de Frédol, à Philippe le Bel, le roi de France était devenu suzerain direct de la seigneurie de Montpellier et avait un droit supérieur sur les Juifs qui habitaient le domaine du roi de Majorque. En 1306, malgré la résistance de Jayme II, les Juifs de Montpellier durent donc, eux aussi, prendre le chemin de l'exil et abandonner tous leurs biens, qui furent vendus à l'encan [5].

Leur absence fut de courte durée. Le roi Sanche leur permit, en 1319, de revenir à Montpellier et d'y faire, comme nous l'avons

[1] Pièces justificatives, n° XII.
[2] Pièces justificatives, n° XIII.
[3] Pièces justificatives, n° XIV.
[4] Pièces justificatives, n° XVI.
[5] Saige, *Les Juifs du Languedoc*, pp. 102, 309-324.

dit[1], l'acquisition d'un cimetière. C'est également à ce prince qu'ils doivent d'avoir pu échapper, en 1320, à la fureur des Pastoureaux. Sur l'ordre de Sanche, Jean de Rouergue, un des chefs des Pastoureaux, venu à Montpellier avec l'intention de persécuter les Juifs, fut pris et pendu. Les autres se dispersèrent. Cette haute protection n'abandonna jamais les Juifs de Montpellier. Pendant tout le règne du roi Sanche ils vécurent paisibles et heureux. Les habitants de Montpellier ne manifestèrent aucune animosité contre eux et les chanoines de Maguelone eux-mêmes les comprirent dans la faveur qu'ils accordaient aux pauvres qui débarquaient dans leur île[2].

En l'année 1348, Jayme III, fils de Sanche, vendit Montpellier au roi de France, Philippe de Valois, pour le prix de 120,000 écus d'or. A partir de cette époque, la situation des Juifs changea complètement. Jaloux des libertés et des immunités dont jouissaient les Juifs, les Consuls de Montpellier provoquèrent, en 1363, une ordonnance du roi Jean qui les obligea à porter dorénavant sur leurs vêtements une marque distinctive[3]. En 1368, les mêmes Consuls leur défendirent de boire ou de puiser de l'eau à un autre puits que celui qui leur était assigné[4].

Lorsque le roi Charles V monta sur le trône, tous les Juifs du royaume de France s'engagèrent à verser dans le trésor royal, comme don de joyeux avènement, quatre mille francs d'or. Ceux du Languedoc n'ayant pas payé leur quote-part, le comte d'Etampes, gardien de leurs privilèges, ordonna à Salomon, de Moncurchau (?) de rassembler tous les Juifs de cette contrée et de les contraindre, suivant l'assiette fixée par lui, « par prise, vendite et explectation de leurs biens », à s'acquitter de la dette qu'ils avaient contractée[5].

Le Conservateur des privilèges avait le droit de connaître seul de toutes les actions tant civiles que criminelles intentées contre les Juifs. Mais ces privilèges n'étaient pas toujours respectés. Ainsi,

[1] *Revue des Études juives*, t. XIX, p. 265.

[2] « De pane canonicorum debet dare Prepositus omnibus venientibus et commorantibus infra insulam, cujuscumque status et conditionis existant, *etiam Judeis* et Sarracenis. » Arch. dép., Cartul. de Maguelone. Reg., E., fol. 3. Cf. Germain, ouvr. cité, t. II, p. 246.

[3] Arch. mun., Arm. 9, Cass. xx, n° 16.

[4] « Premieramens que los juzieus ni las juzieuas habitans en Montpellier non auzon pozar ni beure ayga en negun pos de Montpellier, ni en tot lostal daquel, sinon en I. solet pos, lo cal nos lur assignaren, afin que los crestians non beuon lars sobras pudytas ni autres escandals, o autres non se y puescon estalvar. » — Petit Thalamus, p. 166-167.

[5] Pièces justificatives, n° xvii.

en 1365, Charles V, par une ordonnance datée de Villeneuve-lès-Avignon, fut obligé de faire défense au baile établi à Montpellier de connaître dorénavant des causes des Juifs, desquels le comte d'Etampes était seul juge [1].

Documents nos XIX-XX.

Pour garantir leur cité des ravages des *Grandes Compagnies*, les Consuls de Montpellier firent entourer, en 1362, les faubourgs d'une palissade. La même année, dans un but de défense et de sécurité plus parfaites, ils se virent réduits à abattre une partie des faubourgs et à agrandir les murailles et les fossés. Les Juifs, ainsi qu'il résulte d'un certificat d'Etienne de Clapiers, baile de Montpellier, contribuèrent pendant deux années, en 1362 et en 1363, aux charges de la ville pour la somme annuelle de cent florins d'or [2].

Le seigneur de Montpellier était, à cette époque, Charles, roi de Navarre. Les Consuls, pour mettre la ville à l'abri des incursions des Grandes Compagnies, résolurent de l'entourer d'une nouvelle muraille. Les Juifs prétendirent, en vertu d'engagements antérieurs contractés avec les officiers du roi, être dispensés de toute participation à cette dépense. Leur exemple ayant été suivi par un certain nombre de chrétiens, les Consuls s'adressèrent au roi et firent valoir à ses yeux le grave danger que ce refus pourrait entraîner pour la sécurité de la ville. Charles de Navarre écouta leurs plaintes et, par une ordonnance datée de Saint-Jean-Pied-de-Port (18 février 1374), ordonna à ses officiers de contraindre les Juifs et les Juives à contribuer selon leurs moyens « *racionabiliter et secundum facultates* », tout comme les chrétiens, à la construction de la nouvelle enceinte. Le roi de Navarre enjoignit, en outre, à ses officiers de ne pas permettre aux chrétiens de saisir cette occasion ou toute autre pour molester les Juifs qui habitaient sa seigneurie [3].

Document no XXI.

Au mois de janvier 1374, le roi de Navarre ordonna à son lieutenant royal, Pierre Amance, de le renseigner sur les juridictions dont relevaient les Juifs de Montpellier. Celui-ci manda à son

[1] Pièces justificatives, no XVIII.
[2] Pièces justificatives, no XIX.
[3] Pièces justificatives, no XX.

palais des témoins qui firent, en sa présence, les dépositions suivantes :

1° Le baile et les autres officiers ordinaires de la ville de Montpellier ont l'habitude de connaître des causes civiles et criminelles des Juifs et des Juives ;

2° Avec le consentement du gouverneur royal, les Consuls se sont récemment permis d'enlever les portes des maisons juives pour la levée du fouage et des taxes ordinaires et autres exigées des Juifs en vue de la fortification et de la clôture de la ville [1] ;

3° Les représentants de la communauté juive déclarent ne pas pouvoir traiter avec les consuls, défense leur en ayant été faite par le gouverneur royal ;

4° Les Juifs veillent, jour et nuit, à la garde des portes de la ville, suivant l'ordre qui leur est donné par les septains [2].

Notre document contient un 5e paragraphe relatif à l'institution des sergents chargés de visiter les hôtels et d'adresser aux Consuls un rapport sur les étrangers qui y sont descendus [3].

Sous le règne de Charles VI, les Juifs de Montpellier obtinrent l'autorisation de construire une nouvelle synagogue remarquable, suivant l'expression de l'acte qui nous fait connaître ce fait [4], par l'ornementation du Tabernacle et par le nombre considérable des lampes. L'évêque de Maguelone, s'appuyant sur un usage ancien d'après lequel aucune école ni aucune synagogue ne pouvait s'ouvrir sans son consentement préalable, essaya de revendiquer pour son église la propriété de la synagogue ; il finit cependant par accepter une transaction aux termes de laquelle il permit à la communauté juive, représentée par Hélie de Loan et Samuel Caïl, de se livrer librement à l'exercice de son culte dans la synagogue. Pour prix de sa condescendance, l'évêque exigea des Juifs le respect de sa personne et le paiement d'une somme de 400 livres tournois (13 mai 1387).

Il ne fut pas donné aux Juifs de Montpellier de jouir longtemps

[1] En 1350, le roi Jean avait autorisé les Consuls à enlever les portes des maisons de ceux qui refuseraient de payer les tailles, et Charles V accorda, en 1365, à ces mêmes Consuls, le droit d'entretenir deux sergents investis de la mission expresse de saisir les propriétés mobilières et immobilières de quiconque ne s'exécuterait pas de bonne grâce pour sa quote-part de l'impôt général. Germain, ouvr. cité, t. II, p. 235.

[2] Comme dans plusieurs villes du midi de la France, les habitants de Montpellier étaient, selon leur profession, répartis en sept catégories appelées échelles (escalas). Ce classement, établi en raison des sept jours de la semaine, avait pour premier objet la garde des portes de la ville. Un statut spécial assignait à chaque catégorie un jour particulier pour ce service. — Petit Thalamus, statuts de Montpellier.

[3] Pièces justificatives, n° XXI.

[4] Ce document a été publié par Bédarride, *Les Juifs en France, en Italie et en Espagne*, Notes, p. 539-542.

de leur synagogue. Ils durent bientôt l'abandonner, en vertu de l'édit royal du 17 septembre 1394, qui les bannit à perpétuité du royaume de France. Ils se retirèrent, pour la plupart, en Provence et dans le Comtat-Venaissin, et ce n'est que trois siècles plus tard que nous verrons quelques-uns de leurs descendants demander l'hospitalité à une cité à la splendeur de laquelle leurs ancêtres avaient tant contribué.

Nîmes, le 3 juin 1891.

SALOMON KAHN.

PIÈCES JUSTIFICATIVES.

I.

CONFIRMATION DES PRIVILÈGES DES JUIFS DE MONTPELLIER PAR LE ROI JAYME Ier D'ARAGON.

18 octobre 1252.

Noverint universi quod nos Jacobus, Dei gratia rex Aragonum, Majoricarum et Valentie, comes Barchinone et Urgelli et dominus Montispessulani, per nos et nostros laudamus, concedimus et confirmamus vobis, Astruch de Carcassona et Abraham, filio quondam Boneti Judei, et toti universitati Judeorum in Montepessulano habitantium, presentium et futurorum, omnia instrumenta et privilegia, a nobis et a nostris antecessoribus vobis concessa et confirmata, super vestris franchitatibus et consuetudinibus et quibuslibet aliis causis, et specialiter privilegium quod vobis concessimus super tributo quod nobis dare tenemini annuatim, volentes et concedentes vobis quod predicta privilegia omnia et singula perpetuam et plenariam habeant firmitatem, mandantes tenenti locum nostrum in Montepessulano et bajulo curie et consulibus ejusdem loci et universis aliis officialibus et subditis nostris, presentibus et futuris, quod predicta privilegia vobis et vestris successoribus inviolabiliter observent et observari faciant et contra ea vel eorum aliqua non veniant nec aliquem venire permittant. Datum Barchinone, xv kalendas Novembris, anno Domini M.CC.L. secundo.

Signum † Jacobi, Dei gratia regis Aragonum, Majoricarum et Valentie, comitis Barchinone et Urgelli et domini Montispessulani.

Testes sunt :

G. de Montecat.
R. Bereng. Dager.
G. de Angelaria.
B. de Cintillis.
Bertrandus de Ahones.

Signum Petri Andree qui, mandato domini regis, hoc scripsit, loco, die et anno prefixis.

Analyse, du XIIIe siècle, en marge : *Carta cal rei Jac confermet las franquesas als Juseus de Monpelier que lor avia dadas.* — (Arch. mun. de Montpellier, *Grand Thalamus*, fol. 44 v°, pièce n° 91.)

II.

Registre des délibérations du Conseil de Ville de 1293.

(Archives municipales de Montpellier.)

Crescas de Piniano (fol. 21 r°, 6 kl. nov.).
Astruc deu (ou den) Mascip (fol. 22 v°, 5 kl. nov.).
Crescon, filius Astruc deu (ou den) Mascip (ibid., 5 kl. nov.).
Jacob de Albenascio (fol. 24 r°, 5 kl. nov.).
Abram de Biterris (fol. 24 r°, 5 kl. nov.).
Bonnizas, filius Salves de Nemauso (fol. 26 r°, non. nov.).
Vitalis, filius Abram de Biterris (fol. 26 v°, non. nov.).
Barbas, filius Salves de Aquis (fol. 27 r°, 8 id. nov.).
Vitalis de Vigina (fol. 27 v°, 8 id. nov.).
Crescon et Jusse, filii Astruc den Mascip (fol. 28 r°, 5 id. nov.).
Bonnizas, filius quondam Mosse den Ysac (fol. 28 r°, 4 id. nov.).
Tauros de Bellicadro (fol. 28 v°, prid. id. nov.).
Astruc, filius quondam Bonysac de Lunello (fol. 29 r°, id. nov.).
Astruc, filius Baroni (?) de Lunello (fol. 34 v°, 16 kl. dec.).
Astruc, filius Fredoli (?) de Montepessulano (fol. 36 r°., 14 kl. dec.).
Jusse, filius Salves de Aquis (fol. 36 v°, 12 kl. dec.).
Ferrerius de Capitestagno (fol. 37 r°, 8 kl. dec.).
Bonysac, filius Vitalis de Montepessulano (fol. 38 r°, kl. dec.).
Astrugus, filius Salves de Tarascone (fol. 38 r°, kl. dec.).
Monetus (?) de Narbona (fol. 38 v°, prid. non. dec.).
Jacob de Lunello (fol. 38 v°, prid. non. dec.).
Davinus, tincturerius (fol. 45 r°, 7 id. dec.).
Barbas, tincturerius, filius quondam Mascipi de Aquis (fol. 47 r°, 6 id. dec.).
Abram de Sancto Egidio, corraterius (fol. 47 v°, 3 id. dec.).
Nathan, tincturerius (fol. 48 r°, 18 kl. jan.).
N. (nom mq.), filius quondam Abram de Scola (ibid.).
Regina, uxor Abr. de Scola (ibid.).

Et juramus, scilicet ego, dictus Nathan, ad sanctam legem Moysi, et ego, dicta Regina, per fidem meam (ibid.).
Ysac, filius quondam Vivas de Latis, et Flors, ejus uxor (fol. 49 r°, 16 kl. jan.).
Samuel de Melgorio (ibid.).
Ysac de Lodova (fol. 49 v°, 15 kl. jan.).
Crescas de Armazanicis (fol. 49 v°, 15 kl. jan.).
Durantus de Mannasca (fol. 50 v°, 11 kl. jan.).
Ysac Guershom (fol. 52 r°, 4 id. jan.).
Crescon, filius Davini de Agatha (fol. 52 r°, 4 et 3 id. jan.).
Mosse Vitalis de Perpiniano (fol. 57 r°, kl. febr.).
Bonafos Vitalis de Perpiniano (ibid.).
Salamon de Naserena, quondam pater Jaco de Naserena (fol. 57 r°, 11 kl. febr., li 12).
Mosse de Biterris (fol. 62 r°, 6 kl. febr.).
Vivas et Jaco de Naserena (fol. 64 v°, prid. non. feb.).
Samiel den Asser, habitator Perpiniani (fol. 76 v°, prid. id. febr.).
Mosse Samiel (ibid.).
Bonetus, filius quondam Davini de Avinione (ibid.).
Bonmascip de Narbona (fol. 78 r°, 14 kl. mart.).
Bonafos de Melgorio (fol. 78 v°, 14 kl. mart.).
Bonadomina, ejus uxor (ibid.).
Boninzas de Mass. [ilia ?] (fol. 80 r°, 6 kl. mart.).
Crescon Cohen (ibid.).
Abram de Bellicadro (fol. 85 v°, 3 non. mart.).
Astruga, filia Salvinias (?) de Lunello et Blanche, uxor Bonmascip de Narbona (fol. 87 v°, 6 id. mart.).
Mosse de Piniano, alias de Montanhaco (fol. 93 r°, 16 kl. apr.).
Jusse de Lodova (fol. 94 r°, 15 kl. apr.).
Salves de Tarascone (fol. 94 v°, 11 kl. apr.).

III.

1293.

Item, XI kls. Novembr.

Ego, Ermenjardis de Conchis, uxor domini Hugonis Ricardi, burgensis Montispessulani, per me et meos, bona fide et bono animo, vendo et titulo perfecte venditionis derelinquo tibi, Jusse, Judeo, filio Duranti de Lunello, Judei, et tuis, hinc ad festum sancti Micahelis et a dicto festo in duos annos proxime continuos et completos, totum usaticum. LXX. sol. Mlgr. quod mihi Pontius de Lunello, blanquerius, singulis annis in festo sancti Micahelis prestare et dare debet pro duobus operatoriis blanquerie que sunt in suburbiis Montispessulani, in tenemento de Villafrancha, que dictus Pontius utiliter seu quasi tenet et possidet sub meo directo dominio, laudimio

et consilio et censu seu usatico annuo predicto LXX sol. Mlgr. Precio (*sic*) autem hujus vendicionis scio, assero, confiteor et cognosco me a te habuisse et numerando recepisse decem libr. et x sol. Melgr., in quibus ren. etc, promitens tibi recipienti quod totum predictum usaticum per totum dictum tempus singulis annis in dicto festo sancti Micahelis te et tuos faciam habere et percipere pacifice et quiete et ab omni inpediente et contradicente persona in judicio et extra te et tuos jure deffendam etc, cedens tibi jura et actiones mihi occasione dicti usatici per dictum tempus competentes... Verum si predictum usaticum a predicto Pontio et suis singulis annis in festo sancti Micahelis non haberes seu reciperes, ego promito tibi stipulanti et recipienti singulis annis per totum dictum tempus dare et solvere LXX sol. Mlgr. ad tuam et tuorum comonitionem et omnimodam voluntatem, quod nisi facerem, omne dampnum etc, credendo etc, pro quibus obligo tibi et tuis me et omnia bona mea etc, asserens me nichil dixisse etc, ren. etc, et jur. etc. Pro quibus universis et singulis per dictam dominam Ermenjardam promissis tenendis et complendis necnon et pro dictis LXX sol. singulis annis per totum dictum tempus dandis et solvendis tibi, dicto Jusse, et tuis ad tuam comonitionem et omnimodam voluntatem, si eos a dicto Pontio de Lunello non haberes in dicto festo sancti Micahelis, ego, Raymundus Germani, piperarius, constituo me tibi, dicto Jusse, recipienti, sub mei et bonorum meorum efficaci obligatione debitorem et reum in solidum principalem, ren. etc, et promito per fidem meam etc.

T. Guillelmus Andree..., dominus Guillelmus Sabbaterii, prior ecclesie Beate Marie de Villa Franca, et ego, etc.

Post hoc, anno quo supra, scilicet. x°. kls. Novembr., Durantus de Lunello, Judeus, pater et legitimus administrator dicti Jusse, presente, petente, volente et consentiente dicto Jusse de predicta vendicione et omnibus et singulis suprascriptis, certioravit dictum Pontium de Lunello, inhibens ei ne amodo dicta usatica per predictum tempus solvat dicte domine Ermenjardi, et dictus Pontius dixit quod propter predicta non cessaret quin dicta usatica solveret dicte domine Ermenjardi, quibus dictus Durantus pater et dictus Jusse filius non concesserunt, ymo expresse contradixerunt.

T. Guillelmus Bruni, Aldebertus Ricols, blanquerii, et ego, etc.

(Ib., fol. 18 v°–19 r°.)

IV.

Quittance d'acompte sur emprunt fait par Crescas de Pignan.

27 octobre 1293.

It. sexto kls. Novembr.

Ego, Marquesius Boclandi, campsor, confiteor tibi, Crescas de Piniano, Judeo, quod tu solvisti mihi sex libras et XIII sol. et IIII d.

Mlgr., quas mihi debuisses solvisse in proxime preterito festo Sancti Micahelis de illis XXI libris Mlgr., in quibus tu mihi es obligatus cum instrumento scripto per B. Joliani, notarium Montispessulani, de quibus sex libris teneo me a te pro paccato etc. in quibus etc., de quibus sex libris facio tibi absolutionem etc. et pactum de non agendo etc. salvo in residuo jure meo etc. T. Bernardus de Vilareto, vecturarius, Stephanus Spator. (?) et ego etc.

(Registre des notaires de la Ville de 1293, fol. 21 r°.)

V.

Achat de soie par Jusse de Bollène. — 27 octobre 1293.

It. sexto kls. Novembris.

Ego, Jusse de Bolena, Judeus, et ego, Astruga, ejus uxor, etc, confitemur et quisque in solidum nos debere tibi, Marie Orlhaque, uxori quondam B. de Orlhaco, mercerii, IIII^or^ libr. et XIX sol. et sex d. Mlgr., pro cerico tantum valenti, quod a te ex causa emptionis habuimus, in quibus ren. etc, quas et quos promitimus et quisque in solidum tibi recipienti dare et solvere ad tuam omnimodam voluntatem, pro quibus obligamus specialiter et pignori tradimus tibi et tuis quandam clamidem nostram de scorleto cum pannis (?) de anssa (?) mera etc. ren. etc. et promitimus per fides nostras etc.

T. Guillelmus Pastoris, B. Laurencii, corraterii, et ego, etc.

(Registre des notaires de la Ville de Montpellier de 1293, fol. 21 r°.)

VI.

Emprunt a Astruc Den Mascip. — 28 octobre 1293.

It. quinto kls. Novembr.

Ego, Johannes de Figareto, parrochie de Agusanicis, et ego, Guillelma, ejus uxor, etc., confitemur et quisque in solidum nos debere tibi, Astruc Den Mascip, Judeo, XLII sol. et II d. Mlgr. et tria quartalia frumenti, ex causa mutui, in quibus ren. etc., quos et que promitimus et quisque in solidum, sub nostri et bonorum nostrum obligatione, dare et solvere tibi recipienti per hos terminos, scilicet dictum bladum in festo Sancti Petri de Augusto et dictos denarios in sequenti festo Sancti Micahelis, alias dabimus tibi pro lucro etc. ren. etc. et jur. etc. actaque sunt etc.

T. Johannes Palla, Pontius Palla, fratres, ordearii, et ego etc.

(Registre des notaires de la Ville de 1293, fol. 22 v°.)

VII.

1.

Quittance donnée par Isaac, fils de feu Vivas de Lattes, et Flors, sa femme, a Samuel de Melgueil, son beau-père, pour la restitution d'un dépôt de 36 livres melg., placées a intérêts par Isaac chez Samuel, le 10 novembre 1289.

Montpellier, 17 décembre 1293.

It. xvi kls. Jan.

Ego, Ysac, Judeus, filius quondam Vivas de Latis, et ego, Flors, ejus uxor, etc., ambo simul et quisque nostrum confitemur et recognoscimus tibi, Samieli de Melgorio, Judeo, patri mei dicte Flors, quod tu nobis plenarie et integre satisfecisti in illis triginta et sex libris Mlgr., quas a nobis habebas et tenebas in comanda et in quibus tu mihi, dicto Ysac, eras obligatus, ex causa comande, prout continetur in instrumento dicte obligationis, scripto per Johannem Grimaudi, notarium Montispessulani, sub anno Domini millesimo ducentesimo et octogesimo nono et iiii° idus Novembris, necnon satisfecisti nobis plenarie in omnibus et singulis lucris, que fecisti cum dicta comanda per tantum tempus per quod dictam comandam tenuisti, de quibus lucris tu nobis rationem plenariam reddisti, que lucra tu debebas nobis dare et restituere, prout in dicto instrumento dicte obligationis plenius continetur, quod instrumentum et omnia et singula in eo contenta cassamus, delemus, irritamus penitus et anullamus et viribus et efficacia totaliter destituimus et carere in perpetuum volumus tocius roboris firmitate. De quibus omnibus et singulis tenemus nos a te quam plurimum pro paccatis etc. in quibus ren. etc. et de predictis universis et singulis te et tuos in perpetuum absolvimus et quitamus etc. et quicquid juris et actionis nobis seu alteri nostrum pro predictis vel eorum occasione competeret vel competere posset, tibi et tuis damus, cedimus et mandamus, solvimus, guerpimus et omnino remitimus nunc et in perpetuum, facientes de predictis universis et singulis tibi, stipulanti et recipienti, plenam et generalem absolutionem etc. et pactum validum et sollempne de non petendo amodo a te seu tuis aliquid de predictis et de non ulterius agendo contra te seu tuos, occasione aliqua premissorum, prout melius etc. promitentes tibi recipienti quod contra predicta nunquam veniemus etc. et nichil diximus etc. ren. etc. et jurantes ad sanctam legem etc.

T. Johannes de Brugueria, posanderius, Augerius Tamhane (?), clertor, et ego etc.

(Registre des notaires de la Ville de 1293, fol. 49 r°.)

2.

Anno M.° CC.° nonagesimo tercio.

XVI.° kls. Januarii. Ego, Samiel de Melgorio, Judeus, confiteor et cognosco tibi, Ysac, filio quondam Vivas de Latis quod ego, tamquam utilis negotiorum gestor et de peccunia tua, quam a te in comandam habebam, contraxi nomina infrascripta : primo LVI sol., in quibus Stephana Fabressa et B. ejus filius de Melgorio sunt mihi obligati, cum instrumento facto per B. Catalani, notarium Melgoriensem. Item, Jacobus Boneti et ejus uxor, de Melgorio, in XVI sol. cum instrumento facto per B. de Gravezon, notarium Melgoriensem. Item, R. Visiani et ejus uxor, XXXII sol., cum carta Johannis Tauros, notarii. Item, B. Fabri, de Melgorio, XXVI sol., cum carta B. Catalani. Item, B. Sacriste, Jo. (?) Bonan, de Melgorio, XXVII sol., cum carta Jo. Tauros notarii. Item, P. Bidocii et Maria, ejus uxor, de Melgorio, XXVII sol., cum carta B. Gravezon. Item, Joh. Costa et ejus uxor, XXVIII sol., cum carta B. Gravezon. Item, Bertrandus Guiraudi de Provincia, habitator Melgorii, et ejus uxor Stephania, XXVII sol., cum carta Jo. Tauros..... Item, R. Ynardi et Guiraudus Ruta, XX sol., cum carta B. de Trilia. Item, in XI sol. de illis XXII sol. in quibus mihi et Abram, generi meo, sunt obligati B. Matarani et Guillelma et Beatrix, sorores ejus, cum carta G.i Garini..... Item, predicti Ysac et Flors, ejus uxor, absolverunt dictum Samielem de dictis XXXVI.ta libr. et de omnibus lucris.

T. Johannes de Brugueria, Augerius de Amiliano et ego etc.

(Archives municipales de Montpellier, registre des notaires de la Ville de 1293, pièces annexes.)

VIII.

Acte d'association entre Vivas et Jaco de Nosséran.

Montpellier, 4 février 1294 (n. st.).

Item, pridie nonas Februarii.

Nos Vivas et Jaco de Naserena, Judei, fratres, habitatores Montispessulani, ad invicem pascicimur pacta et conventiones ad invicem facimus et contrahimus, in modum videlicet infrascriptum. Promitimus siquidem et convenimus vicissim alter alteri, hinc inde interveniente stipulatione mutua et sollempni, quod si hinc ad proxime instans festum Sancti Micahelis et a dicto festo in quinque annos aliqua curia ecclesiastica vel secularis seu aliquis judex secularis vel ecclesiasticus ordinarius vel extraordinarius, delegatus vel subdelegatus, seu alius quicumque in Montepessulano vel extra, ubicumque procederet contra nos seu alterum nostrum ad inquisitionem aliquam ex officio vel ad accusationem vel denunciationem

alicujus, et ob id oporteret nos seu alterum nostrum componere, transigere, pascisci vel condempnari sive mulctari vel aliquid dari vel prestari, quod ratum illud nec non et omnes expensas, quas fieri quoque mihi contingeret in pro sequendo predicta, solvantur et solvi debeant de bonis et peccunia nobis adinvicem communibus. Et hec tenere, servare, complere et in nullo contra venire adinvicem promitimus sollempniter stipulatione communi (?) interposita sub nostri et bonorum nostrorum efficaci obligatione interveniente hinc inde sollempni, nostre fidei plevimento.

T. Johannes Tibaudi, Johannes Bonpar et ego etc.

(Registre des notaires de la Ville de Montpellier de 1293, fol. 64 v°.)

IX.

Contrat de commandite entre Samuel Den Asser, Juif de Perpignan, et Bonet, Juif, fils de Davin d'Avignon, pour la valeur de 200 livres melg., fournies par Samuel Den Asser, dont 100 livres melg. sont dues par Samuel Den Asser a Bonet. — Montpellier, 12 février 1294 (n. st.).

It., pridie idus Februarii.

Ego, Samiel den Asser Judeus, habitator Perpiniani, scio, assero et in veritate confiteor et cognosco me debere tibi, Boneto, Judeo, filio quondam Davini de Avinione, Judei, et tuis centum libr. Mlgr., ex causa mutui, in quibus scienter et expresse renuncio excepcioni non numerate peccunie et non habite seu recepte, quas quidem C. libr. promito, sub mei et bonorum meorum efficaci obligacione, dare et solvere tibi stipulanti et recipienti et tuis in pace et absque contradictione apud Perpinianum in proxime instanti festo omnium sanctorum, in modum videlicet infrascriptum inter me et te ex pacto precise et expresse condictum, videlicet quod, adveniente termino dicte solutionis, ego ex pacto inter me et te sollempniter condicto et inhito, debeo ponere dictas C. libr., quas tibi debeo, in quadam archa communi, in qua eciam arche ego debeo de meo proprio ponere alias centum libras Mlgr., cujus archa ego tenere et habere debeo unam clavem et Mosse Samiel, filius meus, nomine tuo, aliam clavem. Cum quibus ducentis libr. ego, predictus Samiel den Asser: et ego, predictus Bonetus, renunciantes ut ex tunc adinvicem, simul contrahimus societatem inter nos duraturam a dicto festo proxime instanti omnium sanctorum in duos annos tunc proxime continuos et sequentes; cum quibus. CC. libris ego, dictus Samiel den Asser debeo per totum dictum tempus duorum annorum, per quod dicta societas est duratura, negotiari bene et fideliter ad commune mei et tui proficuum, periculum eciam et resegne (?), ita videlicet quod omni lucro et questu quod ego, durante dicta societate, cum dictis. CC. libris quocumque modo fecero et adquisiero, tu

debes habere medietatem et ego aliam, in dampnum vero, si quod in predictis, quod Deus advertat, adesse contigerit, tu succedes in medietate et ego in alia. Qua quidem societate finita, tu, dictus Bonetus, ex pacto inter me [et] te inhito, habebis et habere debes electionem recipiendi, pro parte te contingente sortis, lucri et questus, quod factum fuerit, dicta societate durante, cum dictis. CC. libris, medietatem omnium et singulorum nominum sive creditorum, que ex predictis tunc contracta fuerint, dicta societate durante, videlicet illam medietatem dictorum nominum sive creditorum, quam tu, dictus Bonetus, magis volueris et elegeris. Si vero ego et tu, processu temporis, convenerimus predictam societatem ultra dictum tempus inter nos duraturam, quandocumque ex tunc dictam societatem finiri contigerit, et ego et tu, ex pacto inter nos adinvicem inhito, debemus amicabiliter et concorditer omnia et singula nomina sive credita ex predictis tunc contracta inter nos equis partibus dividere, ita quod tu habebis dictorum nominum sive creditorum medietatem et ego aliam, promitens et conveniens ego, dictus Samiel, quod in dicta societate bene et fideliter me habebo et cum dictis. CC. libris utiliori modo quo potero negociabor bonum, verax et legale computum et rationem plenariam, omni lucro et questu, quod cum predictis fecero et adquisiero, nichil inde tibi subtraham, celabo seu alias occultabo, tibi et tuis reddam, predicto Boneto stipulante sollempniter et recipiente, et partem te contingentem de dicta sorte, lucro et questu quod cum predictis, durante dicta societate, quocumque modo fecero et adquisiero, ipsa finita, tibi et tuis in pace et absque contradictione, omni excepcione, dilacione, compensacione, deductione et retentione penitus cessantibus et exclusis, plene et integre reddam et restituam, reddere et restituere tibi recipienti promito, ad tuam vel tuorum commonitionem et omnimodam voluntatem, cum plena et integra restitucione dampnorum etc. credendo etc. Pro quibus universis et singulis etc. obligo tibi, dicto Boneto, et tuis me et omnia bona mea etc. et jur. ad sanctam legem Moysi etc. Pro quibus universis et singulis ego, Mosse Asser, Judeus, frater dicti Samielis, constituo me pro dicto Samiele, fratre meo, tibi, dicto Boneto, fidejussorem, debitorem et reum in solidum principalem, sub obligatione bonorum meorum etc. ren. etc. et promito per fidem etc.

T. Crescas den Mascip, Judeus, Stephanus de la Cesta, fusterius, Augerius de Amiliano, clertor, et ego, etc. — Ex hac nota sumpsi duo instrumenta per alphabetum divisa.

(Arch. municip. de Montpellier, registre des notaires de la Ville de 1293, fol. 76 v°.)

(*A suivre.*)

NOTES ET MÉLANGES

UNE INSCRIPTION SABÉENNE

Dans le numéro 43 de cette *Revue*, M. Halévy m'honore d'une réplique relativement à l'inscription judéo-sabéenne que j'ai publiée dans le journal *Das Ausland*, numéro 2 du 12 janvier 1891.

L'inscription en question est ainsi conçue :

רך ותברך סם רחמנן ד.סמין וישראל ו
אלהמו רב יהד דהרד עבדהמו ושהרם ו
. . . . . .

Dans la première ligne, il est bien possible de lire דבסמין, au lieu de דסמין, parce que, effectivement, il semble manquer une lettre entre le ד et le ס. De même, on peut admettre à la fin de la première partie de la deuxième ligne la lecture דהרדא, au lieu de דהרד, parce que la pierre est cassée en cet endroit. Le ו de ושהרם ne me paraît être qu'une dittographie provenant d'une faute de copie, donc retombant à ma charge, ce qui est bien explicable si l'on sait que j'ai dû faire démolir la partie supérieure d'une maison pour pouvoir parvenir près de l'inscription, que je devais copier en me trouvant dans une position bien incommode. Mais, en admettant toutes les corrections de M. Halévy, il m'est impossible de souscrire à la traduction que donne M. Halévy de cette inscription ; car on pourrait tout au plus proposer la traduction suivante :

« Loué soit et béni le nom du miséricordieux qui est dans le ciel et (le nom) de Israël et de leur dieu, le seigneur de Juda (des Juifs), qui (un verbe au passé) leur serviteur Schâhir et..... »

Mais je crois que nous ne nous trouvons pas en face du commencement de l'inscription. Probablement les deux lignes étaient précédées d'une autre qui contenait les noms des auteurs de l'inscription, de sorte qu'il faut traduire :

N. N., N. N. et N... ont... Béni et loué soit le nom du miséricordieux qui est dans le ciel (ou : du ciel) et (le nom) de Israël et (de) leur dieu le seigneur de Juda (des Juifs ?) qui a..... leur esclave Schâhir et.....

A mon avis, rien de plus clair que cela. Où trouver dans cette inscription le paganisme ? Quel dieu mystérieux serait ce Rbjhd supposé par M. Halévy ? *Aucune* des milliers d'inscriptions sabéennes ne fait mention d'un nom pareil. De même il nous faut tenir compte de ce que le nom de dieu רחמנן ne se trouve en Arabie que dans les inscriptions *datées*, et jamais avant le troisième siècle après Jésus-Christ. Serait-ce à cette époque que le paganisme aurait été introduit en Arabie ? Impossible, car c'est justement l'époque de l'apparition du monothéisme dans les parages de la mer Rouge.

E. Glaser.

RÉPLIQUE DE M. HALÉVY.

Je vois avec plaisir que M. Glaser admet maintenant ma traduction du mot דבסמין par « qui est dans le ciel », au lieu de celle de « Seigneur du ciel » qu'il avait donnée dans l'*Ausland ;* il reconnaît également la vraisemblance de la lecture דהרדא que j'ai conjecturée d'après le contexte. Je l'en remercie bien sincèrement. J'espère même qu'il finira par se rallier à ma traduction du reste de l'inscription lorsqu'il voudra bien examiner les raisons suivantes qui m'empêchent d'accepter celle qu'il propose actuellement :

1° Si j'ai bien compris, les auteurs de l'ex-voto auraient voulu louer *premièrement* le nom du Miséricordieux qui est dans le ciel ; *secondement* le nom d'Israël ; *troisièmement* le nom de leur dieu, le Seigneur des Juifs. On avouera que c'est une rédaction bien bizarre et absolument hors d'usage dans le style lapidaire.

2° L'expression « louer le nom d'Israël » est impossible ; on loue le *nom* de Dieu, parce que le mot « nom (שם , סם) » signifie aussi « personne, essence », ce qui n'est pas le cas quand il s'agit d'un peuple ; dans ce cas on dit ברך ישראל, sans faire intervenir le mot שם.

3° Il est inimaginable que les auteurs de l'inscription, s'ils étaient des Juifs ou des convertis au judaïsme, aient appelé Dieu « le Seigneur des Juifs », ils auraient dit tout simplement « notre Seigneur ».

4° Dès le moment que le « Miséricordieux[1] qui est dans le ciel » est différent du « Seigneur des Juifs », le premier ne pourrait être qu'un dieu païen, mais un paganisme qui fait sien le dieu unique par excellence n'a jamais existé.

5° Au point de vue de la grammaire, le mot סם ne saurait se rapporter ni à וישראל ni à ואלהמו ; il faudrait ולישראל ולאלהמו.

6° Le suffixe pluriel de ואלהמו ne peut pas se rapporter à ישראל, qui est un singulier.

Cela suffira probablement pour convaincre M. Glaser, ou du moins les autres sémitisants, que le seul sens possible de l'inscription est celui que j'en ai proposé avant même d'avoir vu l'original, savoir :

Soit loué et béni le nom du Miséricordieux qui est dans le ciel. Et quant à Yasurêl et à (... et à..., ils ont remercié les dieux X, Y et Z) et leur dieu Rbyhd (nom probablement mal copié) *qui ont secouru leur serviteur Shahir* (?) *ainsi que...*

Le caractère païen de cette inscription est on ne peut plus évident.

Un dernier mot, la formule ברך והברך constitue sans aucun doute le commencement de l'inscription. La traduction : « N. N., N. N. et N. N. ont béni et loué, etc. » me paraît impossible : outre la considération que ces verbes devraient être au pluriel, ברכו והברכו, la forme du réfléchi-passif הברך ne saurait avoir un sens transitif[2].

J. Halévy.

---

[1] Parce que l'épithète רחמנן ne se trouve que dans les inscriptions postérieures au troisième siècle après l'ère vulgaire, M. G. demande si c'est à cette époque tardive que le paganisme aurait été introduit en Arabie? La réponse n'est pas difficile : le paganisme n'a pas été introduit en Arabie, il y a toujours existé. Du reste, l'épithète en question, sous la forme *riminû*, figure déjà dans les anciens textes assyro-babyloniens comme titre de plusieurs dieux, et tout particulièrement de Marduk.

[2] J'ignore toujours pourquoi M. G. n'a pas transcrit les mots de la troisième ligne qui, d'après le texte paru dans l'*Ausland*, commence par ואמה « et sa mère ». Mieux que tout raisonnement, ces mots auraient contribué à l'éclaircissement du sens de l'inscription.

LE PSAUME XXII ET LA PASSION DE JÉSUS

On sait que dans le récit de la Passion de Jésus aucun Psaume ne joue un si grand rôle que le Psaume XXII. Non seulement l'Évangile de Mathieu, XXVII, 46 (Marc, XV, 34), a les célèbres paroles : « Éli Éli lama sabaktani », qui sont la traduction araméenne des paroles de Ps., XXII, 2, mais d'autres passages de ce même Psaume ont été utilisés tant bien que mal pour illustrer les souffrances de Jésus. Ainsi, dans Mathieu, XXVII, 35 (passage qui est peut-être une interpolation venue de Jean, XIX, 23-4), où le partage des vêtements de Jésus est confirmé par le verset 19 de notre Psaume. Le verset 39 du chap. XXVII de Mathieu et les passages parallèles font sans doute allusion au hochement de tête dont il est parlé dans Ps., XXII, 7-8. Mathieu, XXVII, 43, paraît se rapporter à Ps., XXII, 9. Je ne veux pas parler des passages cités uniquement comme passages parallèles en vertu de l'hypothèse une fois admise que le Psaume se rapporte aux souffrances de Jésus, par exemple le verset 14 qui doit être « accompli » dans Math., XXVII, 22 ; je ne veux pas parler non plus de la citation de l'Epître aux Hébreux, II, 11, qui est tout à fait isolée. Ce rôle du Psaume dans le récit de la Passion serait facile à comprendre, si celui-ci pouvait facilement se ranger parmi les psaumes « messianiques ». Mais un coup d'œil jeté dans les commentaires chrétiens montre qu'il n'en est absolument rien. Même Hengstenberg, dont l'orthodoxie n'est pas contestée, ne peut se résoudre à rapporter le Psaume directement à Jésus et se voit forcé de prendre comme terme moyen « le Juste ».

Comment se fait-il donc que ce Psaume ait joué dans cette occasion un rôle si important ? Le Midrasch Tehillim, XXII, et l'usage que la Synagogue fait actuellement de ce Psaume fournissent peut-être un éclaircissement à ce sujet. Dans le Midrasch, ce Psaume est interprété comme se rapportant à Esther, par exemple, dès le verset 1 : אילת השחר זו אסתר ; ensuite le verset 2 est appliqué, d'une façon très précise, aux trois jours de jeûne d'Esther : יום ראשון אמרה אלי ויום שני כך יום שלישי צעקה בקול גדול ואמרה למה עזבתני (v. aussi b. *Megilla*, 15 *b* : כיון שהגיעה לבית הצלמים נסתלקה הימנה שכינה אמרה אלי אלי למה עזבתני), et cette interprétation continue ainsi. Même les derniers versets du Psaume, où

éclate l'allégresse et qui, dans le cas où le Psaume devrait être rapporté au récit de la Passion, seraient difficiles ou impossibles à utiliser, sont interprétés aussi comme se rapportant à la délivrance de la détresse mentionnée dans la première moitié du Ps. Par exemple, dans le verset 27 : ואכלו ענוים וישבעו זה מרדכי ואסתר. Yalkut sur Esth., en différents passages, et sur Tehillim, chap. XXII, explique ce Psaume ainsi, tantôt très ingénieusement et tantôt d'une manière forcée ; mais ces points de détail n'auraient ici aucun intérêt pour l'ensemble de notre démonstration. Il est facile de comprendre que ce Psaume, grâce à l'interprétation généralement admise, ait été utilisé comme « Psaume du jour », selon quelques rites, pour le « Jeûne d'Esther », selon d'autres, pour la fête de Pourim. Il semble que le premier emploi soit plus conforme à la coutume originale, le Psaume VII étant généralement choisi comme « Psaume de jour » pour Pourim. Or quand a-t-on célébré, à l'origine, le jeûne d'Esther ? ou, ce qui revient au même, quel était le jour où elle se rendit chez le roi et où elle récita le Psaume XXII, selon l'interprétation rapportée ci-dessus ? Le « Jeûne d'Esther » du 13 Adar est, on le sait, d'origine récente et nommé pour la première fois dans שאלתות, פ' ויקהל. Le 13 Adar, selon Megillat Taanit, est, au contraire, un jour de fête, le jour de la fête de Nicanor. Suivant les Midraschim, Esther a jeûné les 13, 14 et 15 Nissan (ou, selon quelques-uns, les 14, 15 et 16 Nissan) cf. Esther Rabba, chap. VIII, § 7, de l'édition de Buber des Midraschim d'Esther, 36 *a*, *b* ; *Megilla*, 15 *a* et 16 *a* avec Raschi. L'opinion que les trois jours de jeûne n'ont pas besoin d'être observés pendant trois jours consécutifs est certainement de date plus récente. Il est donc vraisemblable qu'à l'origine, on jeûnait à une de ces trois dates, et, comme il n'était pas possible de jeûner le 15 Nissan, à cause de la fête de Pâque, il est probable qu'on jeûnait le 14 Nissan.

Si ces prémisses sont adoptées, la conclusion est facile à deviner : la raison pour laquelle le Psaume XXII tient tant de place dans le récit de la Passion, c'est que ce Psaume était le « Psaume du jour », et, comme tel, présent à l'esprit de tous, pour le jour où Jésus fut supplicié, c'est-à-dire le 14 Nissan. On pourrait objecter à mon hypothèse que, selon Megillat Taanit, on ne devait pas jeûner en Nissan, mais on ne sait de quelle époque date cette disposition. Dans tous les cas, Masséchet Soferim, XXI, 1-4, enseigne que, malgré la défense du jeûne également mentionnée en cet endroit, des gens pieux avaient institué des jeûnes en Nissan. On y mentionne aussi qu'après Pourim on observait les trois jours du jeûne d'Esther. On les a sans doute institués après qu'on eut cessé

de jeûner en Nissan. Cf. aussi chap. XVII, 4, avec les remarques de M. Joël Müller dans son édition de Mas. Soferim. Une réflexion s'impose encore : s'il est exact que pendant un certain temps on ait observé le jeûne d'Esther le 14 Nissan, on peut admettre que le jeûne des premiers-nés et celui des « Çenouïm » (Soferim, XXI, 31), qui, comme on sait, ne sont que faiblement fondés dans la tradition, soient un souvenir du jeûne d'Esther célébré le 14 Nissan.

Je ne présente ces considérations qu'avec la plus grande réserve, proposant ces hypothèses pour ce qu'elles valent.

D. SIMONSEN.

LE SAMBATION

Ce que les formes rudimentaires sont à l'histoire des organismes, les parties les plus obscures, et en apparence superflues, des légendes le sont à l'explication de celles-ci. De même que celles-là révèlent des états inférieurs et des formes antérieures des organismes, celles-ci nous permettent de constater les formes originales et les transformations des légendes.

Un de ces détails en apparence inutiles et, par suite, étranges de la légende du Sambation trahit peut-être le secret de sa formation. Comme toutes les anciennes sources rabbiniques, depuis *Bereschit rabba*, puis les différentes versions du récit d'Eldad ha-Dani, jusqu'au *Midrasch rabbati* de Mosé ha-Darschan [1], le disent d'un commun accord, le Sambation n'est pas un fleuve d'eau, mais un fleuve charriant du sable et des pierres. Ce n'est pas le bruit de ses vagues, mais la poussée et le roulement de ces matières sur son lit pierreux qui remplissent la contrée du bruit semblable au tonnerre que rapporte Eldad. Ce trait si particulier et mis en évidence avec tant de netteté est, d'ailleurs, complètement insignifiant et indifférent quant au but principal de la légende, ainsi qu'on le croit ordinairement. Le miracle qui fait ici

[1] Epstein, *Eldad ha-Dani*, p. 5 : והנהר גולל כל ששת ימי השבוע אבנים וחול בלי טיפת מים והנהר הולך והאבנים והחול ירעימו ששת ימי המעשה וביום השביעי ישבות וינוח, 13, 28.

intervenir la nature elle-même comme témoin du sabbat juif et de la loi du repos n'acquiert aucune force ou signification nouvelle si, au lieu de vagues, le fleuve charrie du sable ou des pierres. Or la légende n'invente pas sans nécessité un pareil trait qui l'alourdit et l'obscurcit. Il faut donc qu'il fasse partie de son noyau primitif et non de ses développements ultérieurs. Cette circonstance justifiera donc l'hypothèse que le fleuve de la légende charriait primitivement du sable, et non de l'eau.

Mais ce fait exclut en même temps l'hypothèse souvent émise qu'il faut chercher l'origine de la légende dans un de ces fleuves à cours intermittent [1]. Si on avait voulu expliquer la disparition et la réapparition de l'eau de tel ou tel fleuve par des raisons religieuses et non au physique, on n'aurait pas parlé de sable et de pierres. Il en résulte que ce trait n'est pas accidentel, mais un trait original, qui ne peut être éliminé ou négligé. Qu'on attribue l'existence de cette particularité à l'imagination ou à l'observation, qui aurait été frappée de ce que, dans une excavation en forme de lit de fleuve, creusé par un torrent ou par quelque glacier en marche, du sable et un éboulis de pierres fussent entraînés dans un mouvement continu, ne s'arrêtant que de temps en temps ; dans tous les cas, ce sont le sable mouvant et les vagues de pierres qui ont formé le noyau de la légende et qui ont aussi servi à dénommer le fleuve. Nous ne doutons donc pas que le nom original de ce fleuve, devenu plus tard si célèbre chez les Juifs, a été en Palestine נהר חול « le fleuve de sable ». La dénomination de ce fleuve en arabe confirme notre hypothèse, car le nom arabe وادي אלרמל nous permet encore de trouver clairement la dénomination hébraïque originale [2].

Pour une oreille exercée à entendre l'hébreu et l'araméen, ce nom avait un autre sens qui excitait directement la faculté créatrice de légendes chez le peuple. Ce n'était pas le fleuve de sable qu'on entendait par ce nom, mais ce qui, à cause de la signification religieuse du terme חול, était naturel, *le fleuve de la semaine*, *le fleuve des jours ouvrables*. De cette idée à la formation de la légende du fleuve qui observe et sanctifie le sabbat, puisqu'il n'est en activité que les jours ouvrables, il n'y avait qu'un pas.

L'époque où eut lieu cette transformation ou ce malentendu qui devait produire une légende, doit être celle des hellénisants, la

[1] Cf. Grünbaum dans *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XXIII (1869), 628.

[2] Bacher, *Die Agada der Tannaiten*, I, 298, note 1.

transformation du nom de ce fleuve en Sambation, forme grecque, portant le caractère de l'hellénisme. Le « fleuve des jours ouvrables » est devenu le fleuve du sabbat, soit Sabbation, d'où Sambation, modification qui s'observe dans certains mots sémitiques qui passent dans les langues gréco-latines, où le *b* est précédé souvent de l'*m* [1]. Au lieu de faire ressortir le travail du fleuve pendant les jours ouvrables, cette nouvelle dénomination devait marquer son repos pendant le sabbat, et ainsi on évitait l'ambiguïté qui existait antérieurement par suite de l'homonymie du mot signifiant, à la fois, sable et jours ouvrables. Mais la nouvelle dénomination, elle aussi, manquait de précision, en ce qu'elle ne dit pas que le fleuve coule seulement le samedi et se repose les autres jours. C'est ainsi seulement que nous nous expliquons la singularité remarquée dans Josèphe, qui prétend que le Sambation coule précisément le jour du sabbat [2].

La science a déjà retrouvé dans ces interprétations plus ou moins arbitraires l'origine de légendes très répandues. On n'a qu'à songer, par exemple, aux explications qu'on a données de la légende bien connue du Mäusethurm des environs de Bingen, ou, pour citer une légende ecclésiastique, celle des onze mille vierges de Cologne [3], pour trouver vraisemblable l'origine des fables sur le Sambation, dans la transformation, si facile et si naturelle, du « fleuve de sable » en « fleuve des jours ouvrables ».

David Kaufmann.

UNE NOUVELLE SOURCE DE HIWI AL-BALCHI

La littérature hérétique a partout ce destin que les noms de ses auteurs parviennent à la postérité comme des noms vides, semblables à des fantômes, leurs ouvrages ayant été si complè-

[1] Grünbaum, *l. cit.*, 627, note 3, renvoie très justement à λαμπάς = לפיד ; à τύμπανον = תוף; à Ambubaya = אבובא, à Sambuca et σαμβύκη = סבכא, aux noms propres tels que Ἱερομβαλος = ירובעל ; Ἀμβακουμ = חקבוק. La lettre *m* dans samedi, en allemand Samstag, qui dérive de Sambaztag, et dans le terme hongrois Szombat a la même origine.

[2] Cf. Schudt, *Jüdische Merckwürdigkeiten*, II, 262, et Simon Cohen Modon, dans קבץ על יד, IV, 69 et s.

[3] L.-C. Müller dans *Zeitschrift f. den deutschen Unterricht*, V, 168.

tement détruits que souvent il n'en est pas resté trace. Parmi les pertes les plus regrettables que la littérature juive compte sous ce rapport sont les livres de Hiwi al-Balchi, que condamnaient avec une égale âpreté les Rabbanites et les Caraïtes. Car il ne peut être douteux qu'il ait composé de nombreux ouvrages, si on en juge par la profonde émotion qu'il a provoquée. Il paraît avoir combattu l'Écriture Sainte d'une façon négative et positive, d'abord en attaquant par toute sorte d'objections, comme dans ses deux cents questions, le récit des cinq livres de Moïse et en cherchant à le ridiculiser, ensuite en essayant de mettre entre les mains du public une Bible telle qu'il l'entendait et telle qu'il la souhaitait, débarrassée de ce qui prêtait à pareilles objections, de toutes indications et déclarations sujettes à controverse. C'est du moins ainsi que nous comprenons l'assertion d'Abraham Ibn Daud, qui nous paraît si étrange aujourd'hui que nous avons perdu toutes les sources concernant l'apparition et les visées de ce personnage. D'après Abraham Ibn Daud, il aurait inventé une Bible selon son cœur, qui eut un tel succès que le Gaon Saadia en trouva des fragments et des exemplaires complets entre les mains d'instituteurs chargés d'instruire les enfants. La réfutation victorieuse et la défaite complète de ce dangereux hérétique étaient encore, plusieurs siècles après la mort de Saadia, considérées comme un des principaux mérites du plus méritant d'entre les Gaonim, si bien que Abraham Ibn Daud, si mesuré dans ses paroles et visant toujours si juste, considère cette victoire de Saadia comme la plus digne d'être citée entre toutes celles qu'il a remportées sur ses nombreux adversaires. Les violentes imprécations d'Ibn Ezra, quand il se laisse emporter par son zèle contre Hiwi, prouvent l'émotion vive et persistante que l'apparition de cet homme à l'esprit destructeur avait provoquée, même dans le judaïsme espagnol.

Notre ignorance au sujet des sources auxquelles a puisé Hiwi est encore plus profonde qu'au sujet de ses ouvrages et de son action. Salomon b. Ierûcham nous a bien donné, dans son commentaire sur *Kohélet*, une notice précieuse sur les ouvrages hérétiques dans la lecture desquels on pouvait puiser des doctrines du genre de celles de Hiwi (Pinsker, *Likutè Kadmoniot*, 27 et s.) ; mais les noms qu'il cite ne nous disent rien non plus, ces livres étant perdus ou du moins n'ayant pas été publiés jusqu'à présent.

Aussi toute espérance qui semble s'offrir d'étendre nos connaissances au sujet des influences qui paraissent avoir agi sur Hiwi acquiert-elle du prix. Or, je considère comme tels les éclaircis-

sements fournis par M. Darmesteter sur la littérature polémique pehlevie contre le judaïsme (*Revue*, XVIII, p. 5 et s.). Il nous semble y avoir là indubitablement un des facteurs qui ont dû influer sur l'attitude hardie, et jusqu'alors sans exemple, prise par Hiwi.

Si nous jetons un coup d'œil sur la douzaine d'objections qui, suivant le témoignage des sources, appartiennent bien à Hiwi [1], car nous ne tenons aucun compte des propositions qui lui sont simplement attribuées, nous éprouvons ce sentiment irrésistible que nous sommes en présence, non d'un rationaliste, d'un critique philosophe qui en veut à tous les miracles, mais d'un railleur sans vergogne, d'un destructeur frivole que rien n'arrête. Ce ton à l'égard du livre de la Révélation est inconnu parmi les exégètes juifs, et ce serait montrer peu de science du véritable esprit de cette production que d'en chercher l'origine dans les sources juives et, à plus forte raison, les sources classiques. Reprocher au Pentateuque, sur un ton insultant et provoquant, le Dieu qui se nourrit de sacrifices et de pains de proposition et qui a besoin de lumières, jamais un Juif avant Hiwi n'a pu y songer. L'origine doit plutôt en être cherchée dans une littérature comme la littérature pehlevie au sujet de laquelle M. Darmesteter nous a donné des preuves si caractéristiques que, par endroits, nous croyons entendre parler Hiwi, tel que nous nous le représentons d'après ses déclarations. La critique presque moderne de Shikand gûmânîk viyâr, de la deuxième moitié du IXe siècle, qui rappelle les politesses de M. Paul de Lagarde à l'adresse de la Genèse, nous montre pour la première fois quelles sortes de livres Hiwi a dû rapporter des « villes et marchés », comme s'exprime Salomon ben Ierûcham. C'est là qu'il a puisé cet esprit de haine et de destruction avec lequel il songea à mettre en pièces les cinq livres de Moïse. Par ce rapprochement, son nom s'explique aussi d'une manière imprévue. Il était sans doute de Balch, par conséquent Persan, et, en raison même de son origine, familiarisé avec la critique agressive, les annales religieuses de son peuple faisant partie du domaine de la littérature polémique des Persans.

DAVID KAUFMANN.

---

[1] Israëlsohn, *Revue*, XVII, p. 310 et s.

LE PEINTRE VÉNITIEN MOSE DAL CASTELLAZO

Les mémoires de David Reubeni, qui attendent encore leur publication, ont fait connaître un peintre juif de Venise, du nom de Mosé Kastilin, qui lui rendit différents services et lui offrit l'hospitalité dans sa maison, située dans le ghetto, lorsqu'au commencement de l'an 1524, ce remarquable visionnaire vint d'Arabie dans la cité des lagunes [1]. Nous n'avions pas encore d'autre document propre à contrôler le fait de son bref séjour à Venise, de sorte que l'existence de ce singulier peintre juif n'était admise que sur la foi de notre Reubeni. Le titre hébreu accolé à son nom laissait, du reste, dans le doute l'art auquel il s'était consacré, le terme pouvant aussi bien s'appliquer à un peintre qu'à un statuaire. Qu'un Israélite fût alors sculpteur ou peintre, c'était ce que ne laisse guère supposer la situation des Juifs d'alors. On connaissait, il est vrai, un statuaire juif en Espagne, qui, en souvenir du séjour de saint François d'Assise à Guete, en 1214, en aurait fait un portrait, d'ailleurs peu ressemblant [2] ; mais jusqu'à présent on ne savait rien d'un peintre juif en Italie qui aurait fait de la peinture sa profession.

Et pourtant l'affirmation de David Reubeni est exacte. Son hôte du ghetto de Venise était effectivement un peintre et même un célèbre peintre de portraits. La considération dont il jouissait, même en dehors du quartier juif, lui faisait espérer avec confiance que les administrateurs de la communauté répondraient favorablement à son appel s'il les invitait chez lui en l'honneur de son hôte. David a dû transmettre exactement le nom de son bienfaiteur, et ce n'est sans doute que par une erreur de copiste que Castellaz, c'est-à-dire dal Castellazzo, a été écrit dans ses mémoires « Castilin [3] ». Cette erreur s'explique d'autant mieux qu'elle substituait à un nom inconnu un nom connu, celui de Juda Halévy, et donnait la Castille comme patrie du peintre.

[1] Graetz, IX, p. XLIII. Au lieu de בפירא, comme le porte la copie de Steinschneider, אוצרות חיים, p. 375, la copie du séminaire de Breslau, faite sur l'original qui a disparu, porte, en effet, comme Graetz l'a supposé, בפיזרו.

[2] Rapporté par Fra Salvatore Vitale, *Del monte Serafico della Verna*, Venise, 1628, p. 44, d'après H. Thode, *Franz von Assisi*, p. 91, note 3.

[3] La permutation de ץ et ין est fréquente dans les manuscrits. קשטילץ a été changé en קשטילין. M. Birnbaum, trompé par l'orthographe de Castellaro, n'a pas pu trouver l'identification graphique, quoiqu'il eût reconnu de qui il est question (*Allgemeine Zeitung des Judenthums*, 1891, p. 96.)

Une pièce qui se trouve dans les archives de Venise, la délibération du conseil des Dix, qui nous a conservé le nom exact de notre peintre, nous permet de voir en Mose dal Castellazzo une figure intéressante pour l'histoire morale des Juifs en Italie.

A la date du 27 juillet 1521, lorsqu'il obtint le privilège qu'il avait sollicité du Conseil, Mose dal Castellazzo était déjà un homme âgé qui pouvait invoquer à l'appui de sa demande la réputation dont il jouissait à Venise et dans toute l'Italie. Il avait exercé l'art de la peinture de portraits dans la pensée bien artistique de conserver pour la postérité la figure des hommes de renom et d'importance. Ce n'était pas une profession qu'il exerçait, et le gain n'était nullement sa principale préoccupation. Il tenait plutôt à satisfaire ses clients et son goût. Aussi son art ne lui avait pas donné grande fortune et, à un âge avancé, chargé d'une nombreuse famille, il devait songer à préserver du moins les siens de la misère. Ce fut dans cette disposition d'esprit qu'il se décida à illustrer les cinq livres de Moïse, depuis l'histoire de la création jusqu'au récit de la mort de Moïse. Ses fils, auxquels il avait fait apprendre l'art de la sculpture sur bois [1], devaient se charger de tirer à de nombreux exemplaires ses images artistiques, qu'il avait l'intention d'accompagner de courtes notices rédigées en plusieurs langues, vraisemblablement, entre autres, en hébreu et italien. Un Mécène s'était offert pour accepter la dédicace de ce Pentateuque illustré : c'était Messer Domenedio. Pour assurer à son travail un succès productif, il demanda au Conseil le privilège d'imprimer et de vendre librement ces images avec la protection des autorités contre toute reproduction, pour une durée de dix années pleines.

Le privilège demandé lui ayant été accordé à la date du 27 juillet 1521, et Mose vivant encore en 1524, d'après Reubeni, l'impression de ces images ou, pour parler plus exactement, leur reproduction xylographique, doit avoir eu lieu, quoiqu'on ne soit pas encore parvenu à en démontrer l'existence.

Le peintre Mose dal Castellazzo se rattache ainsi à une tradition artistique qui ne s'est jamais éteinte parmi les Juifs d'Italie, aussi bien que des autres contrées. Il est vrai que les illustrations des manuscrits ayant été exécutées par les copistes eux-mêmes, nous ignorons les noms de ces peintres juifs ; mais on connaît cependant de ces enlumineurs de manuscrits de la Bible qui ont signé de leur nom leurs miniatures. C'est ainsi qu'à côté du copiste

[1] Ce n'est pas Mose qui fut xylographe, comme il est dit par erreur, *loco cit.*, p. 84 et 96, mais ce furent ses fils qu'il fit instruire dans cet art.

Mose b. Jacob Ibn Sabara, le manuscrit de la Bible n° 2322 de la Bibl. Bodléienne désigne Joseph b. Hayim comme l'auteur des enluminures de ce livre; Eliézer b. Elia, de Padoue, s'attribue les enluminures du manuscrit du Pentateuque n° 2438, *ibidem*, bien que, d'après la description de M. Neubauer, les vignettes manquent à ce manuscrit. Pour voir à quelle hauteur s'est élevé l'art de l'enluminure dans les manuscrits hébreux de la Bible, il suffit de jeter un coup d'œil sur la précieuse Bible manuscrite, ornée de grandes et belles images, que j'ai eu l'occasion d'admirer à Padoue en 1877, dans la maison de son possesseur M. Sacerdoti-Cohen.

L'art des illustrateurs juifs ne s'est pas borné à la Bible. Sans parler de la Hagada de Pâque, où la fantaisie artistique et le goût des Juifs pour le dessin se donnèrent toujours carrière, les manuscrits du Machsor fournirent une riche matière à l'art juif. A côté des enchevêtrements des arabesques et de l'ornementation des initiales, bientôt des images, plus ou moins grandes, furent tolérées et recherchées ; parfois il y en eut de si hardiment humoristiques que l'audace et même la légèreté du dessin cadrent mal avec la sainteté du contenu. Des figures grimaçantes, portant des têtes d'animaux, des personnages apparaissant avec les contorsions et les attitudes les plus étranges ne sont pas rares, comme ces excentricités de l'art gothique auxquelles s'abandonne l'exubérance des artistes pour représenter le châtiment rigoureux des vices ecclésiastiques ou mondains.

Du reste, l'illustration des ouvrages s'étendit aussi peu à peu à la littérature purement savante. Il y a des manuscrits du Mischné Tora de Maïmonide qui sont ornés de nombreuses vignettes et de grandes images placées en tête des 14 livres et qui en expriment symboliquement le contenu. Un manuscrit de la collection de sermons d'Anatoli, le Malmad, qui est en ma possession, porte sur deux de ses pages, comme ornement marginal, des images d'animaux d'une finesse de sentiment et d'une sûreté d'exécution qui excitent encore aujourd'hui l'admiration.

A la vérité, on ne peut décider toujours si ce n'étaient pas des artistes chrétiens qu'on appelait pour illustrer les manuscrits hébreux, après que les copistes avaient terminé leur tâche et laissé de la place pour les dessins. C'est un fait qui s'est produit fréquemment. Un témoignage documentaire de l'existence de peintres juifs, comme celui que nous possédons maintenant relativement à Mose dal Castellazzo, est d'autant plus précieux et plus fécond en renseignements; ce document est tout à fait propre à nous faire croire à la vraisemblance de l'origine juive de l'enluminure et de l'illustration des manuscrits hébreux.

Serenissimo Principe Suoque Excellentissimo Consilio.

Serenissimo Principe travendo Jo Moyse hebreo dal Castellazo affiticatomi gia molti anni in questa vostra inclyta Cita in retrazer Zentilhomeni et homeni famosi azio che de qulli per ogni tempo se haby memoria et simelmente per molti loci de Italia come è manifesto, et perche mai mi ho curato de far danari, ma sempre desideroso de contentar ciascuno mi ho contentato di quello che ha piacesto a loro, dove che al presente ritrovandomi cargo de fameglia et venuto in vechiosa ho cercato cum el mio inzegno de trovar cosa per la qual mi insieme cum la fameglia mia possiamo viver senza danno de nisuno la qual è questa, che in laude de messer Domenedio io ho fatto intaiar a mie fiole de sua mane tuti li cinque libri de Moyse in figura comenzando da principio del mondo de capitolo in capitolo dichiariti in pui linque la signification et il tempo de una aetade a l'altra, et cusi faremo piacendo a Dio tuto il resto del testamento vechio ad intelligentia de tuti, cosa che sara documento et a tuti molto fruttuosa. Et azio che queste mie fatiche non vadano a male supplico, et dimando di gratia io Moyse soprascritto che li piaqui conceder a mi, et a mei fioli che possi far stampar et stampar ditte figure per anni. X. In questa piclyta Cita de Venetia e terre et loci del suo Dominio et quelle vender et far vender. Et che nisuna altra persona de che sorte se sia ne i ditti lochi non posta stampar ne vender. De tat sue figure ne simplice, ne in alum libro nel sopraditto tempo sotto quella pena parera a la Vostra Serenita come per sua. Sollita Elementia ad altri inventori de coso degne per suo bon et natural instituto è sta sempre concesso alla gratia clementia e bonta de le qual Io minimo supplicante mi ricommando.

Die 27 July 1521.

Li infrascritti darissimi Signor Capi del Illustrissimo Consiglio di X Intesa la richiesta del soprascritto Moyse hebreo, hano concesso, et per tenor de la presente, concedono ad epso moyse et fioli, che possano far stampar le sopra scritte figure : et quelle vender ad suo beneplacito in questa cita et Dominio ne la qual non possi altri che loro, per anni X proximi vender, ne farle stampar, senza suo conscentimento sotto pena di perderle: et pagar ducati uno per cadauna carta la mita del qual sia del accusador : et l'altra mita de quel officio fara la executione.

Ser Aloysius Maripetro
Ser Dominicus Contareno } Capiti Consily X.
Ser Marcus Orio

(Venezia *Archivio di Stato;* — Capi del Consiglio dei Dieci ; — Notatorio, nº 5, carte 121 (º).

DAVID KAUFMANN.

UNE INSCRIPTION HÉBRAÏQUE

Une inscription tumulaire hébraïque, d'apparence fort ancienne, vient d'être découverte dans le Maroc, à Volubilis, par M. de La Martinière, chargé d'une mission archéologique dans ce pays par le Ministre de l'Instruction publique de France.

Ce texte se compose de trois lignes et est ainsi conçu :

משרונא | בת רבי | יהודה זח

« Maschrona (ou Massarona), fille de R. Juda. »

Le dernier mot, formé des lettres ז et ח, constitue probablement une formule votive abrégée.

Le nom de Maschrona est nouveau dans l'onomastique juive, et peut-être d'origine berbère ou numide.

M. Philippe Berger, auxiliaire de l'Institut pour la rédaction du *Corpus inscriptionum semiticarum*, a le premier reçu l'estampage de cette inscription juive, en même temps que celui d'une inscription phénicienne trouvée dans la même contrée, à Lyxus. Il en a donné communication verbale à la Société asiatique dans la séance du 13 mars dernier, et, d'après la forme des caractères qui sont un peu grêles et assez analogues à ceux de l'inscription de la deuxième synagogue de Kefr-Bereim, publiée par M. Renan [1], M. Berger croit devoir fixer le IIe siècle comme date du monument marocain.

Nous ne sommes pas aussi affirmatif que M. Berger et nous croyons qu'avant longtemps la paléographie hébraïque ne sera pas une science assez sûre d'elle-même pour autoriser de telles conjectures.

MOÏSE SCHWAB.

[1] *Mission de Phénicie*, texte, pp. 765-772, et planche LXX, n° 1.

אספנרית

Dans ses *Additions à l'histoire des Juifs, de Graetz* (*Revue des Études juives*, VII, p. 198), M. Harkavy appelle l'attention sur ce mot énigmatique de אספנריה, par lequel, à en croire l'auteur de l'*Or Zarua*, commençait le *Siddur* de Saadia. Il signale également ce mot dans une note de son édition des *Teschubot hageonim* (p. 399) et il manifeste le désir de le voir expliqué. Je ne crois pas me tromper en voyant dans ce mot l'abréviation des termes suivants : אמר סעדמי פירמי בן רבי יוסף הדר. Le dernier mot הדר est probablement le commencement d'une eulogie, telle que תנוח נפשו בגן עדן ou תהי נפשו צרורה. Ces mots d'introduction ont sans doute été ajoutés par le traducteur hébreu du *Siddur*. Car on peut admettre avec certitude que le *Siddur* de Saadia, écrit en arabe, a été traduit plus tard en hébreu. Autrement on ne s'expliquerait pas comment des auteurs qui ne savaient pas du tout l'arabe aient pu citer cet ouvrage. (Cf. Zunz, *Die Ritus*, p. 19, note *a*; Weiss, *Zur Geschichte der jüdischen Tradition*, IV, p. 154.)

ISRAELSOHN.

BIBLIOGRAPHIE

Die mandaïsche Religion, *ihre Entwickelung und geschichtliche Bedeutung, erforscht, dargestellt und beleuchtet von* Dr. A.-J.-H. Wilhelm Brandt, Pfarrer der niederl. Reform. Kirche. Leipzig, J.-C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1889.

(suite et fin[1])

La notion gnostique que l'âme est emprisonnée dans le corps et se réfugie auprès du rédempteur afin d'échapper à la puissance ennemie de Dieu, est une interprétation philosophante et allégorisante du mythe babylonien de la descente d'Ishtar aux enfers et sa délivrance par *Uddushu-namir* ; les Mandéens ont transporté ce mythe dans un domaine différent : la descente de Hibil-Ziwâ a pour but d'établir pour l'homme une demeure, la terre, dans la région des eaux noires. La conception mandéenne doit être considérée comme plus ancienne que celle du gnosticisme chrétien. Les plus anciens systèmes de celui-ci indiquent, du reste, le pays des Mandéens, comme leur lieu de naissance. Les Ophiens tiraient leur origine d'un nommé Euphratès ; le rameau pératique appelait l'un de leurs deux chefs d'école « Euphratès le Pératique ». Cela conduit immédiatement à *Forât-Maïsân* près de Baçra ; c'est là qu'il faut chercher le berceau ou, du moins, l'un des principaux sièges de la spéculation chaldéenne. L'épithète « gnostique » vient aussi des sectes ophiennes ; c'est l'équivalent de *Mandâyâ.* La conscience philosophique n'a cependant pas tardé à s'obscurcir dans l'esprit des Mandéens. Très peu de fragments de leur littérature contiennent les anciennes spéculations chaldéennes ; les auteurs polythéistes du Genzâ les ont toutes confondues parce qu'ils ne les comprenaient plus ; ils n'ont pu qu'y ajouter des conceptions fantaisistes, qui ont causé les bizarreries de certains détails et la confusion qui domine l'ensemble.

Il a été déjà dit plus haut que les livres des gnostiques chrétiens en revenant dans le pays de l'Euphrate y ont trouvé créance, et qu'alors la doctrine du Roi de la lumière a fait le beau commencement du mandaïsme plus récent, qui est une renaissance du monothéisme. La clef de voûte du mandaïsme consiste dans la séparation anthropologique de l'âme d'avec le corps, non dans l'antithèse du bien et du mal, comme l'établit le manichéïsme, mais en considérant

[1] Voyez plus haut, page 139.

le corps, à la manière des Esséniens, comme un fatras inutile et encombrant. Les gnostiques ont aussi corrigé leurs vues mythologiques dans ce sens. C'est principalement une conception grecque, dont la présence ici s'explique par l'influence de l'esprit hellénique depuis Alexandre, qui a changé les hommes civilisés de la Babylonie méridionale en philosophes. Le Judaïsme en Égypte est aussi devenu philosophique. Les figures du *mêmrâ d'Iahwé* (le verbe de Iahwé), l'image de l' « Adam primordial », du « trône de la majesté » sont importantes pour la spéculation chaldéenne, comme parallèles aux idées des Mandéens.

Le Mandaïsme a adopté le principe parsi de l'identité du contraste entre le bien et le mal avec celle du contraste entre la lumière et les ténèbres ; tout ce qui est bon est brillant et tout ce qui est mauvais est noir et poussiéreux. La théorie du Roi de la lumière énonce pour la première fois ce dogme des créations adverses dans le monde foncièrement bon ; par là, la base du développement du mandaïsme s'est transportée de la religion babylonienne vers celle des Parsis. Alors apparaissent aussi les Dèws et les Patkar. L'emploi, pour Mandâ d'Hayê, des appellations *Iavar* et Sam, personnage qui doit venir dans les derniers jours pour tuer Ajdahaka, est un emprunt ancien, ainsi que le chiffre 365 pour le nombre des jours de l'année et aussi l'habitude de personnifier les objets et les pratiques du culte. Un faisceau particulier de croyances est formé par les légendes sur le sort de l'âme après la mort, qui appartiennent au parsisme. Les vêtements lumineux des justes, le nom *parwanka* de l'ange de la mort, l'idée que les bonnes œuvres forment les provisions de l'âme au-delà de la tombe, le pesage des œuvres par un ange se rencontrent aussi dans le parsisme. Un glossateur récent identifie formellement Abitur, l'ange peseur, avec les génies parsis *Rashnu* et *Rast*. La croyance à l'existence d'un arbre de la vie s'accorde avec celle des auteurs de l'Avesta. D'après la Genèse, l'homme devient tout à fait semblable à Élohim en mangeant des deux arbres paradisiaques ; chez les Mandéens, cet effet est attribué à l'eau de la vie dont l'arbre est pénétré. Cela peut remonter aux Chaldéens. La représentation de l'arbre de la vie comme une vigne n'est pas perse et se ramène peut-être au symbole chrétien (saint Jean, xv) apporté aux Mandéens par l'intermédiaire de la gnose chrétienne.

La plupart des éléments juifs ont été mentionnés plus haut. Un certain nombre de dénominations leur en sont parvenues par l'entremise du gnosticisme chrétien, mais sans beaucoup influencer l'imagination mandéenne. Le « grand jour de la résurrection » est resté sans le moindre effet. Les mots empruntés *Shiul* « Shéol », *Urayta* « loi », *prishaya* « distingué », *Tibil* « terre », *mroma* « hauteur » et quelques autres ne se trouvent que dans le livre intitulé « Renversement de toute la divinité de la maison », emprunté au gnosticisme chrétien, et dans les traités du Roi de la lumière. Sur *nbihâ* « prophète », il a été discuté précédemment. Le mot *malaka*

« ange » a trouvé accès facile par son analogie avec *malkâ* « roi » ; l'ange Gabriel est encore nommé en bon mandéen *Shlihâ*. Les noms composés avec *el* et *yo* sont assez rares et ceux qui les portent changent de nature. La dénomination des gardiens du Jourdain ou de l'eau de baptême שילמאי et נידבאי vient d'une méprise commise dans un texte juif traitant de sacrifices de reconnaissance (שלמים) et de sacrifices volontaires (נדבות). Plus anciens sont les noms des génies אדאתאן et יאדאתאן.

La conception philosophique de la religion détermine les pratiques du culte et en fait des cérémonies significatives et symboliques. Le Genzâ laisse encore voir quelques traits de la sagesse cultuelle. Le Jourdain terrestre est l'image du Jourdain céleste : par le baptême, le croyant participe aux sources de bénédiction du monde lumineux ; le *margnâ* (bâton) que porte le prêtre rappelle le *margnâ* d'eau vivante porté par Mandâ d'Hayê pour soumettre les rebelles. Le commandement de se vêtir d'habits blancs, qui était aussi l'usage des Esséniens, a pour but de former une communauté sainte et sacerdotale. L'emploi de la couronne vient de la mythologie babylonienne ; le *kushta* (כושטא) se ramène à la « prise de la main de Bêl » qui était un privilège royal ; le port d'anneaux religieux est commun aux Sémites ; l'emploi des incantations et du *Qanînâ* ou coupe pleine d'eau vive paraît aussi dû à l'imagination des anciens Babyloniens. Certains rites baptismaux des Mandéens se retrouvent chez les gnostiques, mais ils sont loin de s'accorder entre eux.

Les mœurs religieuses sont, sous certains rapports, d'origine perse, notamment : l'importance attribuée à la véracité, la fidélité par une poignée de main, la ceinture sacrée, l'immolation cérémonielle des bêtes, le renchérissement sur l'idée de la pureté, l'impureté de l'eau bouillie, la déclaration que le cadavre d'un non Mandéen ne contamine pas plus que celui d'un animal. Le rejet des sacrifices a son appui dans la religion de l'état perse, le penchant vers le monothéisme a son matériel dans l'idée parsie. La combinaison des prophètes ou des sorciers avec les Daïvâs (ou *Dêws*) se trouve dans le Zardushtnâmeh. Non seulement les divisions de la classe sacerdotale, mais aussi celles de la communauté mandéenne et ses rapports avec elle, laissent facilement reconnaître le modèle parsi. La seconde forme du *mambuhâ* (eau versée d'un flacon) remonte peut-être au *Haoma*, le jus sacré des Iraniens ; le *pehta* rappelle les *daruns*, les petits pains de la communion parsie. Les pères de l'Église avaient déjà reconnu dans l'offrande de pain et d'eau employée dans l'initiation mithriaque la célébration de la communion chrétienne. D'autre part, il est vrai que l'explication du mot פיהתא ne se trouve pas en mandéen, ce qui semble indiquer que l'usage est venu d'une autre province de la région araméenne. Toutefois, l'idée d'une nourriture céleste qui apporte la rémission des péchés est venue du paganisme au christianisme, et non inversement du christianisme au paganisme. La célébration du dimanche par les Mandéens, bien

que documentée très tard, peut aussi être due au culte de Mithra.

Le chapitre se termine par quelques remarques relatives à l'idée de la sagesse cultuelle comprise dans l'expression פרא יארדנא « faire fleurir le Jourdain ».

Les écrits de saint Jean enseignent la nécessité d'une naissance par l'eau et le sang qui diffère de la naissance physique. Justin Martyr emploie le mot « renaître (ἀναγεννηθῆναι) » comme synonyme de recevoir le baptême (βαπτισθῆναι). Partout où les Évangiles et les écrits johannéiques parlent de l'eau en rapport avec la religion, ils supposent évidemment (*unverkennbar*) un parti (chrétien ?) qui attendait tout le salut de la part de l'eau et croyait ne pas avoir besoin du sang du Christ. L'Évangéliste lui oppose l'exemple de Jean-Baptiste, cette petite lumière destinée à s'éteindre devant la grande, dont le baptême n'était qu'un moyen de se préparer au baptême du Saint-Esprit. Ce parti paraît donc avoir écarté la notion du Saint-Esprit et enseigné la renaissance religieuse par l'eau du baptême seule. L'idée de la puissance fertilisante et régénératrice de l'eau se rattache à une figure mythologique. Le védique *Apâm-napat* et le perse *Apâm-napaô* est la personnification de l'idée qui se retrouve dans le Ποσειδῶν φυτάλμιος des Grecs et même dans le nom du *Neptunus*. Partout la puissance génératrice de l'eau est reconnue; quoi d'étonnant que les Mandéens l'aient appliquée à l'origine céleste de l'eau fluviale et de l'âme humaine : avant le baptême, l'enfant qui vient au monde n'est pas encore né pour la « maison de la Vie », il doit d'abord pousser du Jourdain à l'instar d'une plante, et chaque baptême dans la suite de la vie rétablit ce rapport après avoir été temporairement troublé par les péchés et les souillures. L'expression « nouvelle naissance » manque, cependant elle n'y serait pas déplacée.

Si l'on demande d'où cette idée a pu venir aux Mandéens, vu la circonstance qu'elle ne s'est jamais appliquée au « feu vivant » et que l'immanence du feu dans l'eau vivante n'est nulle part enseignée, on se décidera à penser plutôt à une origine parsie qu'à une origine babylonienne. De ce côté conduit aussi la sentence que Mandâ d'Hayê appelle à la vie ses Utras des eaux du grand Jourdain blanc, ainsi que la légende postérieure, que Dieu a fait sortir du Jourdain les enfants de Yahyâ. De même, selon la doctrine parsie, les trois prophètes ou sauveurs qui doivent apparaître après un intervalle de mille ans entre chacun, seront conçus par une vierge pure se baignant dans le lac Kansu et fécondée par le germe de Zoroastre qui y est conservé jusqu'à la fin (p. 167-206).

Le livre se termine par un grand nombre d'appendices dont faute d'espace, nous regrettons de ne pouvoir donner qu'une brève énumération. A, le Genza et sa composition (p. 207-209); B, formules d'introduction et de clôture (p. 209-210); C, sur l'usage du mot *Alâhâ*, soit comme dénomination des dieux étrangers, soit du vrai dieu dans le sens mandéen (p. 211-213); D, le 8e traité du Genzâ droit, qui donne la description des descentes de Hibil-Ziwâ aux enfers

(p. 213-215) ; E, Hibil-Ziwâ en relation avec Mandâ d'Hayê et d'autres génies (p. 216) ; F, la communauté de Suq-es-Shioukh et le rapporteur de Siouffi (p. 217) ; G, le traité de la sortie de Johânâ (p. 218-220) ; H, la cérémonie du baptême (p. 221-225) ; J, formule de baptême (p. 225-226) ; K, narrations bibliques-évangéliques (Biblischer Erzählungsstoff) dans le Genzâ. Du Pentateuque sont tirés deux épisodes, celui du déluge n'a que peu de variantes : l'arche dont la dimension est de 300 × 50 × 30 coudées est construite en 300 ans ; elle s'arrête sur les montagnes de Qardun ; Nu (Noé) bénit la colombe et maudit le corbeau ; le monde est repeuplé par la race de Shum (Sem), fils de Nu, et de son épouse *Nuraytâ*. L'épisode égyptien a quelques traits curieux : Abrahim et ses descendants sont en Égypte opprimés par les Égyptiens et le roi Parva ou Paruhâ ; Icrbâ, Ruhâ et Alâhâ font traverser la mer aux Juifs et les conduisent par le désert à Jérusalem ; Parva les suit avec toute son armée composée de 70 myriades et de 770,000 Égyptiens qui se noyent par le retour des eaux ; Parva échappe sain et sauf, ainsi qu'un de ses amis et des auxiliaires (?) de ses folies. Siouffi raconte les mêmes événements comme il suit : Avant de quitter la terre, Anôsh mit les deux frères פארוך מאלכא et ארדאראן מאלכא à la tête des Çubba. Le premier, désobéissant à l'ordre d'Abatur, attaqua les Juifs et battit leur chef Moïse dans plusieurs combats. Les Juifs s'enfuirent à travers la mer qui se fendit aussi longtemps que Moïse s'y tenait ; les adversaires furent couverts par les eaux, et ceux qui atteignirent l'autre rive, 30 hommes et femmes, ainsi que les deux rois, durent alors fuir à leur tour devant les Juifs. Ils se sauvèrent à Shuster, et les deux rois allèrent jusqu'à Mshunê Kushta. Là mourut Parukh, et, pour le punir de sa désobéissance, Abatur envoya son âme dans les Matartâ. Depuis lors, les Mandéens ont pris l'habitude de prier pour les âmes de leurs compagnons noyés. L'histoire évangélique, dans le deuxième traité du Roi de la lumière, est conçue dans l'esprit rationaliste qui caractérise les écrits antichrétiens des anciens polémistes juifs : les miracles du Christ sont admis, mais attribués à la magie ou à des tours de passe-passe. Jean-Baptiste est le maître de Ishu, mais celui-ci altère ses enseignements, s'attribue une nature divine et répand le mensonge dans le monde. Au jour dernier, il sera puni par Anosh-Utrâ ; ses adorateurs, les Juifs, le crucifieront, et le soleil levant le consumera de sa flamme.

Les derniers appendices sont : L, Elchasaïsme, ses rapports avec la gnose ébionite, points sur lesquels je reviendrai plus loin ; M, opinion de M. le Dr Kessler à propos du Mandaïsme ; N, informations du XVIIe siècle ; composition de la *Narratio* (p. 207-233) ; le tout est suivi d'une série d'additions et de corrections (p. 234-236).

Le résumé qui précède suffit à donner une idée exacte de la grande richesse de renseignements que le savant auteur nous fournit sur ces mystérieuses Écritures mandéennes que personne

n'a pu maîtriser jusqu'à ce jour. Les divisions du livre que j'analyse suivent un ordre rationnel qui facilite aux lecteurs les moins préparés l'intelligence des diverses données que l'auteur a trouvé le moyen d'exposer avec une clarté parfaite, malgré l'enchevêtrement des textes et l'obscurité des expressions. Tous les amis de l'histoire religieuse seront unanimes à féliciter M. Brandt de l'énorme progrès qu'il a fait faire à la science en révélant, par une sagacité incomparable, le contenu de textes presque inaccessibles et entièrement abandonnés, en désespoir de cause. Mais l'excellence même des moyens de contrôle que nous devons à la sollicitude du savant auteur nous invite en même temps à examiner de plus près les conclusions historiques auxquelles il est arrivé. Cet examen est pour nous incomparablement plus facile qu'il ne l'était pour l'auteur lui-même, qui travaillait sous une tension d'esprit extraordinaire dirigée vers le but unique de découvrir le sens et la composition de passages embrouillés et presque inintelligibles pour tout autre que lui. Cette peine et ces soucis n'existent plus pour nous, qui lisons ces textes dans une traduction limpide et coulante. Notre esprit peut donc sonder avec calme les profondeurs qu'on nous a fait entrevoir et examiner à son aise tous les points relatifs à l'origine et au développement de la secte et de sa littérature. Après avoir fait de ces questions l'objet d'une étude prolongée, il me semble utile de soumettre au savant auteur quelques considérations qui me paraissent devoir appuyer des points de vue considérablement différents, et je le prie de ne pas y voir autre chose qu'un exposé provisoire d'impressions, sur la valeur desquelles je laisse à de plus compétents que moi la faculté de se prononcer d'une manière catégorique.

Je me propose de démontrer : 1° l'origine foncièrement monothéiste et biblique du Mandaïsme; 2° le caractère primitif de la légende de saint Jean-Baptiste dans ce système religieux; 3° l'origine très tardive de certaines idées religieuses ou cosmogoniques qui sont dominantes dans le *Genza* ; 4° la provenance exotique des Écritures mandéennes. Les deux premiers points seront examinés sous la rubrique : *Les Mandéens et le Judaïsme ;* les deux autres sous celle de : *L'éclectisme du système mandéen.*

A. LES MANDÉENS ET LE JUDAÏSME.

Pour se rendre un compte exact de la dépendance absolue dans laquelle le Mandaïsme se trouve à l'égard du Judaïsme et de la Bible, il suffit de prendre en considération deux expressions caractéristiques qui font la base de ses théories les plus anciennes et sans lesquelles ce système perdrait toute sa raison d'être. Ce sont les termes hautement significatifs יארדנא et מאנא.

Toute la religion mandéenne pivote autour de l'idée du baptême dans le יארדנא, c'est-à-dire dans le Jourdain. L'identité de יארדנא et

du nom hébreu du fleuve de la Palestine יַרְדֵּן est naturellement incontestable. M. B. le reconnaît le premier, mais il pense que chez les Mandéens le mot יארדנא avait de tout temps le sens général de fleuve et que, par conséquent, il n'a pas été emprunté à la Bible. M. B. va jusqu'à soutenir qu'en hébreu même ירדן est un nom commun signifiant « fleuve ». Je ne crois pas que M. B. trouve les hébraïsants de son avis : ירדן est toujours le nom propre du fleuve qui se jette dans la mer Morte, et ne s'emploie jamais pour désigner un autre fleuve. Même le passage de Job, XL, 23, fait allusion au fleuve palestinien, de même que נהר vise le fleuve par excellence, l'Euphrate. L'adjonction de l'article dans הירדן n'implique nullement le caractère d'un nom commun ; c'est un cas parallèle du nom hébreu du Nil, qui s'emploie sous les deux formes de שיחור et השיחור. Conséquemment, l'idée primitive du baptême mandéen a sa racine dans le baptême jordanique et palestinien, administré, avant l'entrée en scène du christianisme, par saint Jean-Baptiste [1], comme symbole de la pénitence au point de vue israélite, c'est-à-dire du retour sincère à l'accomplissement des prescriptions de la Loi mosaïque. Comme les Juifs, les Mandéens repoussent les prétentions des Évangélistes à faire de saint Jean-Baptiste le précurseur de Jésus-Christ. Ils font même plus, ils attribuent à ce baptême jordanique une efficacité magique et s'imaginent que les êtres célestes eux-mêmes prennent des baptêmes innombrables dans des Jourdains, encore plus incalculables, qui sillonnent le monde des esprits purs. Il est vrai que les Mandéens actuels, habitant une contrée éloignée de la Palestine, prennent leurs baptêmes dans n'importe quel fleuve à eau courante; mais cette substitution, dictée par la nécessité, se fait sous l'empire de cette fiction que tous les fleuves du monde reçoivent quelques filets d'eau vive des Jourdains célestes. L'idée primitive et initiatrice reste toujours le baptême johannique du Jourdain palestinien et, par conséquent, purement juif.

L'autre mot, מאנא, que les uns ont essayé d'assimiler au terme arabe מעני, essence divine, ce qui, soit dit en passant, aurait prouvé d'emblée que le Mandaïsme est postérieur au premier siècle de l'Hégire, devrait être interprété par « vêtement », selon M. B. ; mais en dehors de l'inconvénient très grave, à mon avis, de supposer que l'idée de vêtement, qui marque d'ordinaire l'enveloppe extérieure des choses, ait été prise pour exprimer l'idée de la substance et l'intérieur de l'essence divine, cette explication est contredite par ce fait, signalé par M. B. lui-même, que le texte théogonique, qui emploie très souvent l'expression « quand Ayar fut dans Ayar et Pira dans Pira », n'emploie jamais celle de « Mana dans Mana », prouvant

[1] Le nom du Baptiste est dans les écrits mandéens relativement anciens יוהאנא, orme allégée du syriaque יוֹחָנָן ; dans les plus modernes on trouve la forme יאהיא empruntée à l'arabe יחיי, qui a l'air d'être elle-même une altération de la forme syriaque, produite par la confusion des lettres arabes כן avec יי.

ainsi que ce dernier terme désigne un objet d'une dimension tellement exiguë qu'il n'y a plus de place pour un autre objet soit semblable soit dissemblable[1]. En raison de cette considération, on est amené à voir dans מאנא la forme mandéenne du mot hébreu מָן, « la manne », qui s'écrit en syriaque מנכא avec *une ligne occultante* sous le premier כ, et מנא avec un seul כ dans l'araméen du Targum. La connexion de Pira et de Mana se comprend parfaitement, quand on rapproche l'idée gnostique qui comparait l'essence divine à la graine de la figue, qui, en se développant, donne lieu à des produits très abondants ; seulement, au lieu d'une graine de figue, le Mandaïsme a pris la graine de la manne, qui, d'après la description de l'Exode, XVI, 14 et 31, était extrêmement mince, de couleur blanche et d'un goût agréable. Cette substance, d'une origine presque céleste (*ibid.*, 4 ; Psaumes, LXXVIII, 24), convenait beaucoup mieux que la graine de figue pour représenter la divinité à l'état d'extrême concentration. La manne a été d'ailleurs employée par saint Jean pour établir une antithèse entre la manne du désert et le corps du Sauveur absorbé dans la communion chrétienne, car il a mis dans la bouche de Jésus ces paroles-ci : « Je suis le pain de la vie. Vos ancêtres ont mangé le pain dans le désert et sont morts. Je suis le pain vivant qui est descendu du ciel ; celui qui mange ma chair et boit mon sang demeurera en moi, et moi je demeurerai en lui. Voici le pain qui est descendu du ciel ; il ne ressemble pas à la manne que vos ancêtres ont mangée et sont morts après ; celui qui mangera de ce pain-ci vivra éternellement » (S. Jean, VI, 48, 58). Le Mandaïsme, se plaçant, comme toujours, au point de vue du Judaïsme, rejette la communion chrétienne et retient seulement la manne, comme symbole de la Divinité concentrée dans les dernières limites possibles, de façon à ne former qu'un point indivisible au centre des espaces infinis qui s'étagent les uns sur les autres en formant des périphéries de plus en plus immenses. On sait que les philosophes ont déjà comparé l'espace aux tuniques de l'oignon qui s'élargissent de plus en plus. Cette conception réside également dans le mot *Pirâ rabâ*, qui signifie littéralement « le grand fruit », mais qui, dans l'araméen talmudique, désigne les plantes potagères[2], entre autres, le melon d'eau ou le pastèque. La sphéricité et la grande dimension de ce cucurbitacé caractérisent très bien l'immensité de l'espace comparativement à la graine divine de la manne, presque imperceptible, qui en occupe le centre. Les cabalistes juifs ont également usé et abusé de la tendance à réduire l'essence divine au dernier

[1] Cette objection vaut aussi contre la tentative d'identifier מאנא avec un mot pehlevi possible *manî* « esprit ».

[2] Tandis que *Pirâ zût'â* « petit fruit » désigne particulièrement les menues herbes (voir *Aruhh*, s. v. פר ; Rashî, *Baba batrâ*, 36 *b*, est moins précis). Cette distinction forme visiblement le fond de la légende rapportée par En-Nadîm, d'après laquelle le Mughtasila aurait attribué les plantes potagères au principe mâle et le gui au principe féminin.

degré de l'imperceptibilité et sont allés jusqu'à lui donner l'épithète de אין « rien ». On comprend maintenant l'impossibilité de l'expression מאנא בגו מאנא : la graine de manne qui symbolise la divinité étant irréductible et par cela même impénétrable, tandis que le Pira, c'est-à-dire l'espace, et l'Ayar, ou l'air qui le remplit, en leur qualité d'éléments cosmiques, peuvent se dilater de plus en plus et former des sphères concentriques se couvrant et s'enveloppant les unes les autres. Le nom du principe femelle suprême, ניטרפתא, envisagé comme une hypostase soit de *Mânâ,* soit de *Manda d'Hayê*, signifie « goutte, point » et entre dans le même ordre d'idées.

A ces deux termes techniques de premier ordre nous ajouterons, sans la moindre hésitation, comme un emprunt biblique l'épithète de « vivantes » que les écrits mandéens donnent constamment aux eaux des Jourdains célestes. Le Mandaïsme a pris à la lettre l'expression hébraïque מים חיים, qui désigne toutes les eaux courantes et vives, et y a vu un élément doué d'une vie réelle. Une telle déviation de sens se trouve déjà dans le quatrième chapitre de s. Jean. C'est l'anecdote connue de la femme samaritaine à qui Jésus a demandé de l'eau à boire. La femme s'étonne de la demande, sachant que les Juifs évitaient tout contact avec les Samaritains. Jésus lui répond : « Si tu connaissais celui qui te parle, c'est toi qui lui demanderais à te donner ὕδωρ ζῶν. » La femme lui dit : « Seigneur, tu n'as pas de seau, et le puits est profond, et comment as-tu τὸ ὕδωρ τὸ ζῶν ? » Jésus répond : « Celui qui boit de ces eaux-ci aura encore soif, mais celui qui boira de l'eau que je lui donnerai ne sera jamais altéré, car les eaux que je lui donnerai se transformeront dans son corps en une source d'eau jaillissant pour la vie éternelle ». Ce discours pivote visiblement sur l'ambiguïté de l'expression hébréo-araméenne = מים חיים, מיא חיא : la femme la comprend dans le sens populaire d'eau courante, tandis que Jésus y met la signification d' « eau vivante » ; et comme la Bible mentionne quelquefois, quoique à titre d'image seulement, le מקור חיים, « la source de la vie », le Mandaïsme s'est cru autorisé à faire des eaux célestes des êtres bienfaisants et doués de vie.

Le besoin de répandre la vie dans les éléments du monde supérieur a aussi fait que les Mandéens, empruntant à Ézéchiel les חיות האש (les animaux de feu) qui portent le char céleste, ont joué sur le mot חיה, qui signifie à la fois « animal » et « vie », et créé la conception du « feu vivant » comme formant la substance des êtres vraiment divins et bienfaisants, conception qu'ils opposent continuellement et avec la plus grande insistance possible à celle de la Bible et de l'Évangile, qui compare la divinité au feu brûlant (אש אוכלה). D'après les Écritures mandéennes, le feu brûlant, qui consume et détruit, forme la substance des divinités malfaisantes et démoniaques représentées par Ruha et ses enfants, tandis que leurs divinités principales *Mana*, *Manda d'Hayê*, *Anosh*, etc. sont revêtues de feu vivant et bienfaisant. Toutes les sectes hostiles au Judaïsme, méconnaissant la

nature fugace et hyperbolique de la métaphore du feu brûlant, ont trouvé que la divinité biblique était vindicative et destructrice. Le christianisme s'est souvent servi de cet argument pour faire mieux ressortir la douceur du Dieu de l'Évangile, mais il a oublié que l'Épître aux Hébreux a employé cette même expression, XII, 29. Les Mandéens sont ici plus conséquents : ils rejettent entièrement cette qualité de « feu brûlant » et n'admettent pour les êtres divins que celle de « feu brillant » ou « vivant ».

La nécessité d'avoir une expression simple pour désigner la divinité suprême se manifestant comme une énergie active dans la création des mondes visibles et invisibles, a fait que le composé « la vie du monde » (האיא דעלמא) a été simplifié en האיא « la vie », dénomination qui se rencontre de nouveau avec la désignation hébraïque de la divinité חי לעולם « celui qui vit éternellement », si souvent employée dans le livre d'Hénoch et l'Apocalypse de saint Jean. A la suite de Hayè, le Mandaïsme a placé l'inévitable *Logos* de la philosophie philonienne, qui avait déjà trouvé l'accueil le plus empressé chez les fondateurs du christianisme et les auteurs des targoumim. On sait comment la conception platonicienne du *Logos* a été adaptée au Judaïsme. Il y a pris la forme de la *Sagesse* qui est représentée dans les livres des Proverbes comme étant la première émanation de Dieu et comme ayant coopéré avec lui à la création et à la direction de l'univers (Proverbes, VIII, 22-31). Comme le Judaïsme, le Mandaïsme repousse l'incarnation du Verbe admise par le christianisme et relègue celui-ci dans le monde des esprits purs, mais sympathiques aux êtres corporels qui sont produits par son intermédiaire. Le targoum du pseudo-Jonathan modifie les premiers mots de la Bible « au commencement, Dieu créa le ciel et la terre » en « par la *Sagesse* (בחוכמתא), Dieu créa le ciel et la terre ». Cette *Sagesse* philonienne, et depuis longtemps judaïsée, revient chez les Mandéens sous le personnage divin nommé מאנדא דהייא = Manda d'Hayê. Ce nom signifie non la « Sagesse de la vie », mais la Sagesse de Hayê, c'est-à-dire la Sagesse émanée de l'Etre suprême Hayê.

Enfin, la puissance suprême du monde des ténèbres, Ur, עור, qui porte le titre de מליך השוכא, roi des ténèbres, n'est autre que la lumière אור que la Genèse fait créer au premier jour. Le changement du sens de lumière en ténèbres n'est pas purement arbitraire, car l'araméen possède un mot אורתא ayant le sens de « soir »[1]. D'après la Genèse, Jahwé ou Adonaï fit apparaître la lumière sur la surface de l'abîme chaotique ; le Mandaïsme, ayant transformé la divinité biblique en démon malfaisant, fit également de אור un mauvais principe cosmique, mais cette transformation hostile ne change rien à la certitude de l'emprunt fait par le Mandaïsme à la Genèse.

Les considérations qui précèdent suffisent pour démontrer l'ori-

[1] *Talmud babeli, Berakhot,* fol. 3 *b*–4 *a*.

gine entièrement juive des conceptions fondamentales du système mandéen. On n'y trouve aucune trace d'un élément polythéiste pouvant remonter, je ne dis pas à l'époque babylonienne, mais seulement au temps du dernier éclectisme du paganisme gréco-oriental. Les trois théogonies relevées par M. B. ne s'écartent pas de l'idée monothéiste avec laquelle celle de l'émanation ou de la production presque spontanée des puissances célestes peut se concilier, avec un léger effort de bonne volonté. Nous rencontrons toutes ces idées dans les livres des mystiques juifs sans qu'elles aient jamais soulevé de protestations générales.

Les mots et les idées que le Mandaïsme a tirés des écrits talmudiques sont également d'une importance capitale pour le système. Il serait trop long de les énumérer tous ; quelques-uns d'entre eux méritent néanmoins d'être particulièrement relevés.

1° La vigne divine qui se trouve, dès les temps antiques, dans le monde de la lumière. Elle a cette particularité que sa racine est faite d'eau, élément qui remplit également ses autres parties. Nous avons ici la combinaison de deux données aggadiques. D'abord, selon plusieurs rabbins, l'arbre de la vie était une vigne. De l'autre, il est dit que l'arbre de la vie avait une étendue de cinq cents ans de marche et qu'il avait, au-dessous de lui, la source de toutes les eaux de la création (וכל מי בראשית מתפלגין מתחתיו, Midrasch sur la Genèse, chap. xv). Comme cet arbre était trop matériel pour le monde des esprits, l'auteur mandéen ne lui a laissé qu'un seul élément : l'eau jaillissante et vivifiante des esprits. D'autre part, une nécessité analogue a fait que l'eau vivante est censée venir de dessous le trône de Dieu. L'Aggada juive fait sortir du même lieu le fleuve de feu (נהר די־נור), mentionné dans Dan., VII, 10, car dans le Mandaïsme l'élément vivifiant des eaux terrestres est dû à l'infiltration de cette eau céleste qui parvient sur terre par des conduits cachés et invisibles.

2° L'expression théologique שכינאתא, que M. B. traduit par demeures (*Wohnungen*), bien que, comme il le dit lui-même, ce sens ne convient pas dans la plupart des passages. Dans la théologie rabbinique, la שכינה désigne régulièrement la manifestation extérieure ou la gloire de Dieu. Chez les Mandéens, cette expression est appliquée à des êtres célestes d'un ordre secondaire et on en emploie fréquemment la forme du pluriel.

3° Le messager Gabriel que le sixième traité droit du Genza fait intervenir dans la création du monde. Une telle conception va tout à fait à l'encontre de la théorie rabbinique qui fait créer les anges soit le deuxième soit le cinquième jour afin qu'on ne dise pas que Michaël a étendu le ciel du côté sud, Gabriel du côté nord et que Dieu l'a mesuré au milieu. שלא יאמרו מיכאל היה מותח בדרומו של רקיע גבריאל בצפונו והקב"ה ממדד [1] באמצעו. L'auteur mandéen n'eut pas les mêmes scrupules, seulement il donna la préférence à Gabriel parce qu'il se

[1] Il faut peut-être lire באצבעו « avec son doigt ».

tint du côté nord, qui est sacré. D'ailleurs, l'ange Gabriel a la même préférence dans les légendes chrétiennes et mahométanes; dans les unes, il annonce à la vierge la naissance de l'enfant divin, dans les autres, il apporte du ciel le Coran à Mahomet. L'effacement de Michaël devant son compagnon céleste Gabriel, vient de ce que la légende juive le considère comme le génie protecteur d'Israël ; l'hostilité contre le peuple juif des religions dérivées de la Bible a rejailli sur son protecteur attitré et les Mandéens n'ont fait que suivre le même courant.

4° L'origine juive ou plus exactement judéo-chrétienne s'observe au sujet de l'être divin nommé יאוּאר זיוא. M. Th. Nöldeke a établi depuis longtemps que ce nom propre était tiré du persan *yawer*, « aide, porteur de secours ». Au fond, c'est l'ange défenseur, מליץ, de Job, XXXIII, 23, que les Rabbins désignent par le mot grec *Paraclet*, פרקליט, mais le titre de cet Utra, « celui qui a été destiné auparavant » (der Vorherbestimmte), ne peut se comprendre que lorsqu'on se rappelle le passage évangélique (S. Jean, XIV, 26) qui promet d'envoyer le Paraclet, c'est-à-dire le saint esprit. Or, le mot *Paraclet* signifie en même temps « défenseur, avocat » et « aide, secoureur ». C'est précisément cette dernière idée qui est exprimée par le mandéen יאוּאר.

B. L'ÉCLECTISME DU SYSTÈME MANDÉEN.

Ayant démontré, comme je le crois, que la plus ancienne théogonie mandéenne dépend entièrement des idées bibliques et rabbiniques, entourées plus ou moins d'un vernis chrétien, je passe à signaler les conceptions les plus saillantes que le système mandéen a ramassées dans des compositions beaucoup plus récentes que le Talmud et dont quelques-unes sont même postérieures à l'Hégire. Pour commencer par un fait important, on peut affirmer sans hésitation que la cosmologie mandéenne a largement emprunté au cycle légendaire des expéditions d'Alexandre le Grand. Les auteurs mandéens du Genza ont puisé une foule de notions non seulement dans la version syriaque du Pseudo-Callisthène et la légende chrétienne d'Alexandre[1], qui sont du VIe siècle après Jésus-Christ, mais aussi dans les auteurs musulmans qui traitent du même sujet[2]. A première vue, la supposition d'une connexion entre le plus ancien livre mandéen et ces diverses transformations fabuleuses relativement modernes de l'histoire d'Alexandre étonne excessivement, mais j'ose

[1] Voyez Budge, *The History of Alexander the Great*. Cambridge, 1889. Les chiffres mis entre parenthèse se réfèrent aux pages des textes syriaques.

[2] Th. Nöldeke, *Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans*, Wien, 1890. M. Nöldeke a démontré que le texte syriaque du Pseudo-Callisthène était la traduction d'un texte pehlevi. Il a aussi donné la traduction des principaux récits des auteurs musulmans se rapportant à l'histoire fabuleuse d'Alexandre.

espérer que les faits que je me propose d'énumérer ci-après apporteront la conviction la plus parfaite dans l'esprit de tous ceux qui voudront bien les examiner.

On a vu plus haut que le Genza gauche (17, 2) nomme neuf peuples qui sont destinés à périr au jugement dernier : Babel, Burcif (?), la Maison des Perses, la Maison des Romains, la Maison de Sind, la Maison des Indiens, la Maison des Simrayens et des Turayens et la Montagne de fer. Je ne m'explique pas comment M. B. a pu trouver dans cette géographie une preuve que l'horizon des Mandéens ne dépassait pas leur voisinage immédiat. En laissant de côté les villes voisines de Babel et de Burcif et même les empires limitrophes des Perses et des Romains, rien que la mention de Sind et de l'Inde montre clairement que l'auteur mandéen savait parfaitement qu'au-delà de l'empire perse, il existait encore d'autres pays dans l'Extrême-Orient. Il y a plus, l'adjonction des deux termes Sind et Hind ne me paraît pas beaucoup antérieure à l'ère musulmane. C'est au sixième siècle seulement que le nom de Sind apparaît pour la première fois dans la géographie [1]. Beaucoup plus importants sont encore les trois derniers noms de cette liste qui me paraissent mériter quelques observations.

Au sujet du dernier de ces noms טורא דפארזלא, M. B. se contente de citer dubitativement l'opinion de Norberg qui y voit les Chalybes du Pont. En réalité, la Montagne de fer est le nom d'une montagne frontière de la Judée du sud, du côté de l'Arabie. Il n'y a pas de doute que dans ce passage cette montagne personnifie l'Arabie tout entière. Mais le point principal pour nous, c'est que l'auteur mandéen l'a emprunté au Targum palestinien sur les Nombres, XXXIV, 4.

Les deux autres noms qui restent, בית סימראייא וטוראייא, ont été identifiés par M. B. avec les Samaritains et les Tyriens. Mais ces faibles restes des peuples de l'antiquité n'ont certainement aucun droit à être mis sur la même ligne que les vastes territoires dont s'occupe l'auteur. Le mot de l'énigme se trouve dans la version syriaque du roman d'Alexandre. Après avoir conquis la Margiane, Alexandre se dirigea vers la Perse afin de partir le plus tôt possible « pour la contrée des Samrayé, afin de voir leur royaume, car le royaume des Samrayé était renommé chez les Athéniens et dans toute la Hellade. Ce royaume fabuleux de Candace s'appelle dans le texte grec Σεμιράμεως βασίλεια « royaume de Sémiramis » ; en syriaque, le sens primitif du nom propre a été méconnu et le mot a été changé en Samrayé, c'est cette corruption, quelque peu augmentée par le changement du premier *a* en *i*, qui est devenu le modèle de l'ethnographe mandéen [2]. Le second nom ethnique, Turayê-טוראייא, est aussi

[1] Chez Cosmas Indicopleuste (communication de M. Nöldeke). La série : Sind, Hind, Simrayê figure aussi dans le Targum des Chroniques, I, 1, 9. Voir P. de Lagarde, *Hagiographa chaldaica*, p. 270, 14.

[2] L'écrivain arabe Dînawarî a fait de Candace une reine de Samara (Nöldeke, *ibidem*, p. 39).

tiré du même roman (3, 5 ; 78, 2 ; 118, 14 ; 121, 11), où il désigne certainement les Turcs, grâce à une réminiscence de l'épopée persane qui donne le nom de Turan à l'ensemble de la race turque. M. Nöldeke avait même proposé de lire partout טורקיא au lieu de טוריא[1]. Dans ce cas, l'auteur du Genza aurait lu et emprunté ce nom sous sa forme fautive. Mais que cette forme soit fausse ou non, il est certain que les deux noms mandéens en question ont été empruntés au roman d'Alexandre.

D'autre part, le Genza a emprunté à la Légende syriaque les notions bizarres dont il a composé le monde des bienheureux, dit משוניא כושטא, au sujet duquel on n'a que des descriptions vagues, mais suffisantes pour en reconnaître la source. C'est un monde mystérieux dans lequel les justes se multiplient et d'où ils regardent le monde de la lumière. Il se trouve entre la terre et le ciel, à l'extrémité nord du monde habité. Tout cela s'explique par le passage syriaque suivant : « Alexandre demanda aux vieillards qui habitent le pays voisin de la porte de fer qui empêche les Huns d'envahir l'empire romain : « Quels sont les peuples qui se trouvent au-delà des Huns? » et les vieillards lui répondirent : « Il y a des Huns et des hommes-chiens ; au-delà des hommes-chiens se trouve le peuple des Manina ; au-delà du peuple des Manina, il n'y a plus d'hommes, mais des montagnes de sable, des collines et des vallées où les hommes ne vont jamais. Au-delà de toutes ces montagnes, se voit le Paradis de Dieu, dans le lointain. Le Paradis ne s'approche ni du ciel ni de la terre. Il a l'aspect d'une ville, belle et forte, et apparaît entre le ciel et la terre; les nuages et les brouillards qui l'enveloppent se voient de loin, et la corne du côté du nord est appuyée sur lui (p. 266). » On voit sans la moindre difficulté que la description du monde des bienheureux mandéens se superpose entièrement à celle du Paradis de la Légende. L'un comme l'autre se trouve au haut nord, plane entre le ciel et la terre et est enveloppé de nuages ; il reste seulement à expliquer l'origine du mot énigmatique משוניא. Or, là-dessus aucun doute n'est possible. C'est un simple doublet du nom syriaque du peuple qui habite relativement le plus près du Paradis. Ce nom est écrit dans le texte nestorien מנינא, mais Denis de Telmahrê, 56, 6, offre la leçon מחני : c'est cette dernière leçon qui est la base de la forme mandéenne ; le ח syriaque, composé de deux petits triangles, peut facilement se confondre avec le groupe שו, d'où la forme משוניא. L'auteur du Genza n'a pas seulement emprunté son Paradis à la Légende syrienne, mais il en a quelque peu modifié la disposition : au lieu de placer les משוניא sur la terre, il les a introduits dans le Paradis, après avoir octroyé au composé משוניא כושטא le caractère d'un nom de lieu, par la raison qui sera expliquée tout à l'heure. Il s'est probablement dit que ceux qui voient continuellement le Paradis en face méritent bien d'y entrer.

[1] *Ibidem*, p. 15, note 5.

Nous venons de montrer la source de l'idée; il faut maintenant chercher à comprendre le sens de la désignation. Il est pour nous évident que le mot משונא ne peut pas signifier « transférés » (*Entrückte*). Un tel sens serait possible dans l'hébreu, qui possède des formes passives intérieures et qui permet de former de שִׁנָּה le participe Pual מְשֻׁנָּה, ou, d'après l'orthographe moderne, משונה. Mais l'araméen n'emploie que la forme Ethpeal pour le passif, dont le participe est משתני. Il faut donc voir dans le mandéen משונא un substantif au lieu d'un participe. Dans le dialecte du Talmud babylonien משוניתא désigne une sorte de haie ou de mur d'enceinte qui barre le passage au flux de la mer ou qui est impénétrable à l'infiltration des eaux. C'est une forme dérivée de שונית, « rivage accessible à la marée ». Quant à l'épithète de כושטא « vérité », elle rappelle sans la moindre hésitation la légende talmudique relative à la ville fabuleuse de ce nom. Les Rabbins appellent קושטא une ville rarement visitée dont les habitants sont doués d'une longévité extraordinaire par suite de leur amour de la vérité. Un docteur, renommé pour la sincérité de ses paroles, s'y rendit et épousa une femme de la localité qui lui donna deux enfants. Un jour, pendant que sa femme se lavait la tête, une voisine vint frapper à la porte. Le mari, ne voulant pas qu'on vît sa femme dans une tenue négligée, répondit qu'elle n'y était pas. A ce moment ses deux enfants moururent subitement. Cet événement mit toute la ville en agitation et, après avoir appris la cause de cette catastrophe, les habitants insistèrent auprès du docteur pour qu'il quittât leur ville, afin de ne pas leur amener la peste [1]. Les Mandéens, ayant emprunté cette légende, ont changé la longévité en immortalité; mais pour le reste, la forme talmudique s'est conservée intacte. Les habitants de משונא כושטא exercent tous les travaux humains de la vie ordinaire. Ils meurent, mais sans douleur, et l'ange de la mort les conduit immédiatement au monde de la lumière. L'amour de la vérité mérite bien une telle récompense. En un mot, la conception de משונא כושטא est due essentiellement aux légendes rabbiniques; l'idée géographique seule concernant l'emplacement de cette ville imaginaire a été prise dans la Légende chrétienne d'Alexandre [2]. Il faut donc renoncer définitivement à y trouver quelques réminiscences de la légende iranienne du *Vara de Yima*, qui, tout en ayant quelque ressemblance, ne provient nullement d'un ordre d'idées analogue à celui que la littérature mandéenne nous montre ordinairement.

Comme corollaire de cette légende, je dois mentionner celle relative aux fleuves qui sortent du Paradis. Les Mandéens admettent également le nombre de quatre fleuves, parmi lesquels sont le Tigre et l'Euphrate, les deux autres sont le *Hashtarkan* et le *Sharang*. Le

[1] *Talmud babeli Sanhedrin*, fol. 97 *a*.

[2] La légende musulmane semble identifier la ville de קְסָט avec גרר (Gen., xx, 1). Voyez *Revue de l'histoire des religions*, XXII, n° 1, p. 73.

premier se reconnaît facilement comme une légère transformation du fleuve Strangas qu'Alexandre traverse pour se rendre en Perse. En syriaque, ce nom est devenu אסטרקינוס (134, 5), d'où, en mandéen, האשטארכאן, avec la confusion de כ et de ק. L'autre nom, שאראנג, dérive également, par altération, du fleuve nommé en syriaque אסטרגלוס (19, 13)[1]. Le Genza ne paraît pas faire mention de ces deux noms, qui doivent se trouver dans d'autres écrits mandéens pas beaucoup plus modernes, puisqu'ils ont puisé à la même source.

Une des conceptions des plus bizarres est celle qui regarde Ruha et ses sept enfants, c'est-à-dire les sept planètes, comme les inventeurs des arts magiques. Cette idée se ramène visiblement au passage qu'on lit à la page 7 de la version syriaque du Pseudo-Callisthène et qui s'exprime de la façon suivante : les signes du zodiaque sont nommés magiciens par les Grecs, למלושא דין יוניא חרשא קרין. Mais, chose curieuse, le mot למלושא doit être sans aucun doute corrigé, avec M. Nöldeke, en למגושא et traduit : « les mages sont appelés sorciers par les Grecs[2]. » Il est évident que l'auteur du Genza a eu sous les yeux cette fausse leçon et qu'il a fondé sur elle une théorie essentielle de son système religieux. On a déjà vu des doctrines assez importantes du christianisme et du rabbinisme s'élever sur des passages bibliques méconnus ou inexactement interprétés. Les Écritures mandéennes vont plus loin et déduisent des doctrines religieuses de passages altérés ou méconnus du roman d'Alexandre!

Tous les systèmes mandéens admettent unanimement que les Jourdains célestes sont de couleur blanche (דיארדנא דמיא היואריא) et doués d'une odeur agréable (ריהאיון טאבא), tandis qu'au contraire, les eaux du monde inférieur sont noires et répandent une odeur fétide. Les mêmes conceptions se trouvent dans le roman d'Alexandre et les autres écrits qui en dérivent. D'après les textes B. L. C., Alexandre, désireux d'aller voir les Brachmanes, est obligé de passer le fleuve de *lait*[3]. Dans la Légende chrétienne d'Alexandre, les Sages disent à ce roi : « Les mers terribles qui entourent le monde ne te livreront pas passage, parce qu'il y a onze mers *claires* sur lesquelles les navires des hommes peuvent naviguer. Au-delà, il y a dix lieues de terre ferme, et au-delà de ces dix lieues est la mer fétide nommée Okeyanos (Océan), qui entoure toute la création. Les hommes ne sont pas capables d'approcher la mer fétide ; les navires ne peuvent pas y naviguer ni les oiseaux voler au-dessus, car si un oiseau tente d'y voler, il est saisi, tombe et est suffoqué dedans. Ces eaux ressemblent au pus, et les hommes qui se mettent à y nager meurent aussitôt (256). » Plus loin on lit : « Les gens qui habitent dans le voisinage sont obligés de se cacher pour ne pas être

[1] D'après E ; les leçons אסטלגלוס (D) et אסטלרגלוס (A) sont encore plus corrompues.

[2] *Ibidem*, p. 19, note 2.

[3] *Ibidem*, p. 48.

brûlés par les rayons du soleil ; ils ne peuvent même pas toucher les pierres qui sont chauffées au rouge et ne peuvent sortir de leurs cachettes que longtemps après le coucher du soleil (260). » D'après le Genza, la mer du Sud confine à l'Océan, qui est d'une chaleur ardente, parce qu'il est proche du monde des ténèbres. Ces eaux noires sont agitées, bouillent et tourbillonnent ; elles donnent la mort à celui qui en boit ou en aspire seulement l'odeur. L'Océan contient aussi de l'eau verte dont l'odeur tue tout être vivant. L'eau verte de ce passage répond au pus du passage précédent et complète ainsi l'analogie. L'odeur nauséabonde de l'Océan est aussi connue des légendes rabbiniques. D'après elles, le génie de la mer, (שַׂר שֶׁל יָם) ayant désobéi à Dieu au moment de la création, a été tué et enseveli dans les eaux de l'Océan et, s'il n'avait pas été couvert par les eaux, les émanations putrides qui s'exhalent de son cadavre auraient tué tous les êtres vivants. Les Mandéens ont fait de ce génie qu'ils nomment Ur le roi des ténèbres, le père de tous les démons, et l'ont doté d'une forme repoussante et d'un corps fétide. Le fait que ces conceptions mandéennes dépendent de ces divers écrits judéo-chrétiens est manifeste et il sera difficile de le contester.

Une notion empruntée à la légende musulmane d'Alexandre a donné le jour à l'appellation bizarre סרנדריאוס, abrégée en סרניאוס, qui est appliquée au monde inférieur des ténèbres. Bien que la formation des mots fantaisistes ne soit pas rare dans les écrits mandéens, ce mot appartient difficilement à cette catégorie. Il rappelle, à ne pas s'y tromper, le terme syriaque et arabe *Sandarûs*. Primitivement, ce nom est celui du minéral appelé en grec σανδαράκη, sorte de sel arsénical et corrosif. Plus tard, les auteurs arabes désignent par ce nom une variété d'ambre jaune. Les traditionnistes musulmans racontent que la mère d'Alexandre, qui, d'après eux, avait été donnée en mariage à Darius Codoman, le dernier des rois perses, se serait servie du Sandarûs pour faire passer la mauvaise odeur qui émanait de son corps. Ce conte absurde est dû au désir d'expliquer étymologiquement le nom d'Alexandre, en grec Ἀλέξανδρος, par *âl-sandar(ûs)* « fort est le sandarûs [1] ». L'auteur mandéen, pensant probablement que le sandarûs avait la faculté d'absorber l'odeur fétide, a eu la fantaisie d'en former une sorte d'épithète qui convient très bien au monde des ténèbres établi sous les eaux noires et putrides de l'Océan. Ajoutons, en passant, que, comme antithèse à סרנדריאוס, le Jourdain du monde lumineux est appelé Periawis פיריאוס. C'est une forme arbitairement construite de פירא, l'élément cosmique qui symbolise l'espace en formant le germe de la divinité, l'essence la plus pure de l'énergie repliée sur elle-même.

[1] Le plus ancien auteur qui rapporte cette étymologie est Dînawarî (mort en 895–896. Nöldeke, *ibidem*, p. 36) ; Tabarî (de 839 à 923) fait venir *Al-Iskandarûs* de *Halâi-Sandarûs* « Halâi du Sandarûs », où *Halâi* serait le nom de la mère d'Alexandre (Nöldeke, *ibidem*, p. 44).

Il faut également renoncer à établir la moindre comparaison entre la descente d'Ishtarit aux enfers et le voyage dans les enfers effectué par Hibil-Ziwa dans le but d'accomplir la création du monde. Il n'y a rien de commun avec le mythe babylonien ; c'est plutôt une imitation du voyage que Jésus-Christ est censé avoir fait, avant sa résurrection, dans les limbes, afin d'en retirer les justes qui ont vécu avant son avènement. Les récits de descentes aux enfers foisonnent d'ailleurs dans les apocryphes juifs et chrétiens ; mais, comme d'ordinaire, le récit mandéen pousse à l'excès les mesures d'espace et de temps, et introduit, avec un éclectisme parfait, les figures sombres ou déplaisantes qu'il ramasse dans toutes les mythologies. A la Bible, il emprunte les personnages de Shdom, le petit-fils des Ténèbres, c'est-à-dire la personnification de la ville de Sodome, puis le nom de האג ומאג, c'est-à-dire Gog et Mâgôg, qui sont intitulés « deux Mana des Ténèbres ». La forme de ces noms, mais plus complète, savoir : Hâgôg u Mâgôg, se trouve pour la première fois dans la Légende d'Alexandre, d'où elle est passée dans le Coran sous la variante יאגוג ומאגוג. A l'épopée perse, il prend le nom de גיו, le héros *Gêw* [1] ; à la sunna de l'Islam, le nom de קרון, c'est-à-dire Coré, l'adversaire de Moïse et d'Aron. La finale *un* est l'altération du *het* syriaque; enfin il se sert, pour indiquer une section de l'enfer, du nom de Zartaï-Zartanaï, qui sous la forme de Zartânê, désigne dans le Physiologus chrétien, un arbre fabuleux aux longues branches qui retient les animaux par leurs cornes, de façon à ce qu'ils ne puissent se sauver à l'approche du chasseur. L'épisode de la lutte de Hibil-Zîwa contre le dragon et la façon dont il cause la mort de celui-ci est simplement copié du livre apocryphe relatif au combat de Daniel contre le dragon adoré par les Babyloniens. Il est absolument inutile de penser, comme l'a fait M. B., au combat de Bel contre Tiamat, la personnification de la mer primordiale. Ces mythes anciens ne sont jamais parvenus à la connaissance des Mandéens, à qui les légendes connues de leur temps suffisaient absolument, comme on le voit par le sans-gêne qu'ils ont mis à changer des noms propres bibliques en noms mystérieux de la Divinité, entre autres ceux de Ham, de Nâhôr et de Lâbân en Ham-Ziwa, Nâhôr-Ziwa et Lupapan, la grande lumière.

A cette dernière catégorie d'êtres mythiques dus à d'anciennes désignations ethnographiques, on peut joindre, avec une certitude presque entière, les génies nommés נבאט, שילמאי et נידבאי. Le premier est considéré comme le fils de saint Jean-Baptiste, נבאט בר יוהאנא. « Il versa sa splendeur sur les eaux et les eaux vinrent à sa rencontre, se mêlèrent avec elle, se soulevèrent (פאריא) [2], s'étendirent

[1] Le parsisme ne paraît avoir donné au Mandaïsme que quelques noms de génies bons ou mauvais : *Rashna*, *Rast*, *Sam*, *dêv*, *pathar* et quelques rites cultuels. L'idée de la résurrection et celle du pont *Tchinvad* y manquent entièrement. Les *Matartâs* sont les limbes du purgatoire chrétien.

[2] Racine פרח « fuir » ; l'expression פארון יארדנא « faites fuir (ou soulever)

et leur apparence brilla d'une même splendeur (293, 12) ». Cela fait allusion à la légende d'après laquelle Jean aurait baptisé Manda d'Hayê dans le Jourdain palestinien, qui, conformément au Psaume CXIV, que les écrits mandéens appliquent à cet événement, aurait fui en tous sens devant le jeune Dieu et aurait fini par s'imprégner de la splendeur divine. Nbat est donc Manda d'Hayê baptisé par Jean, lequel devient le père mythique de son divin néophyte. Mais, en réalité, נבאט est simplement le nom du peuple nabatéen qui dominait sur les territoires riverains du Jourdain, du côté de l'est, et dont le nom a été appliqué par les Arabes aux Araméens de l'Irâq, c'est-à-dire de la Babylonie du sud, patrie des Mandéens.

Les deux autres génies, שילמאי et נידבאי, sont dits être les gardiens du Jourdain céleste, ils forment donc groupe avec נבאט comme divinités fluviales ou, plus exactement, jordaniques. Ce trait caractéristique m'empêche d'accepter l'ancienne interprétation qui identifiait ces noms aux termes sacrificiaires hébreux שלמים « sacrifices de paix », et נדבות « sacrifices volontaires ». Je ne doute pas qu'il s'agit de deux termes ethniques désignant l'un les שלמיא du Targoum c'est-à-dire les *Salamiens* des géographes, alliés de Nabathéens[1]; l'autre les *Nadabéens*, mentionnés dans les Chroniques, I, 19, parmi les tribus hagréennes, c'est-à-dire nabatéennes. Comme habitants des rives jordaniques, ces trois tribus ismaélites-araméennes ont été sublimées dans les écrits mandéens en divinités gardiennes du Jourdain céleste, c'est à-dire en entités purement mythologiques.

Voici maintenant quelques exemples de transformations plus matérielles. Si l'on fait abstraction de la confusion chronologique, on s'aperçoit que le récit concernant la tentative, faite par Ruha et ses enfants, de construire une ville, devient parfaitement intelligible dès qu'on y prête quelque attention. En effet, parmi les trois stations où la construction ne réussit pas, savoir Beth-lahmê Beth-metalalê et Krak-neçab-mata, la première station seule, Bethléhem, est bien clairement nommée, et comme c'est une ville chère à la légende chrétienne, on peut admettre d'emblée que les deux autres appartiennent à la même série légendaire ; et en effet, une attention soutenue nous fait voir dans בית מטאלאלא, « la maison des tentes », une dénomination légèrement variée du nom de la ville de Cana, קנה, qui signifie « tente couverte de cannes ». C'est dans cette ville qu'eut lieu le premier miracle opéré par le Christ (Jean, II, 1-11). La troisième ville galiléenne, sans aucun doute, porte le nom de כראך נצאב qu'il faut corriger en כראך נצאר, c'est-à-dire la ville de Nazareth, considérée dans les Évangiles comme le berceau des parents de Jésus. Ces trois villes chrétiennes par excellence n'ont pas été jugées dignes de devenir la capitale religieuse d'Alaha. Cet

le Jourdain », assimile le baptême des fidèles à celui de Hayê, dont la majesté a fait fuir les eaux du fleuve. Il ne faut donc pas traduire : « faites fleurir le Jourdain ».

[1] Cf. Etienne de Byzance, s. v. Σαλάμιοι.

honneur est devenu le partage de Jérusalem, ville qui, malgré son infamie originelle (אוראשלאם est découpé אשלאם — אור « Ur l'a parfaite ») comme fondation de Ruha et de ses enfants, eut néanmoins l'avantage de posséder dans son enceinte Anosh-Utra et le premier noyau des pieux Naçoréens.

Ainsi que M. B. l'a reconnu dès le début, le personnage d'Anosh et son rôle de législateur ont été déduits du passage de Daniel, VII, 14, וארו עם ענני שמיא כבר אנש אתה הוא. Plus curieuse est encore la suite du récit détaillant l'activité bienfaisante de ce sauveur déguisé qui aboutit à la destruction de la ville coupable. Ici la narration mandéenne se complique d'erreurs historiques, de fausses lectures de noms propres et de quiproquos ridicules. Nous connaissons déjà l'histoire de Miriay, fille du grand-prêtre juif, qu'Anosh guérit de la lèpre et convertit au mandaïsme en la baptisant dans le Jourdain. Miriay est naturellement la vierge Marie, mère de Jésus. Cette *mater dolorosa* a eu la malechance d'être confondue par Mahomet avec son homonyme Marie, sœur de Moïse (Coran). Le mythographe mandéen adopte cette confusion de personnes et d'époque : la lèpre dont a été frappée accidentellement Marie, la sœur de Moïse et d'Aron, est transportée par lui sur Marie, la mère du Christ, dont la conversion au mandaïsme imite simplement le récit évangélique concernant la conversion de la femme guérie par Jésus d'une maladie incurable (Mathieu, IX, 20, 22). Mais il va beaucoup plus loin en la confondant encore avec Rachel, l'épouse préférée de Jacob. Celle-ci, d'après la Genèse, lui a donné deux enfants, Joseph et Benjamin יוסף ובנימין, qui, sous la plume de l'auteur mandéen, sont devenus Jaqif et les fils Amin יאקיף ובני אמין. Le nombre de 360 disciples, issus de ce dernier et tués par les Juifs, représente simplement les jours de l'année et a pour but de faire de Jérusalem le charnier des prophètes ; ici également le Mandéen a considérablement dépassé son modèle évangélique (Mathieu, XXIII, 37). La destruction de Jérusalem est effectuée par Anosh, qui prend la forme d'un aigle blanc ; c'est évidemment une figure empruntée au Deutéronome, XXVIII, 43.

Je terminerai en appelant l'attention sur quelques points qui semblent remonter à des sources musulmanes, malgré l'apparence différente sous laquelle ils se présentent parfois à nos yeux. Ainsi, par exemple, le nom de *Namrus*, נאמרוס, qui est si souvent donné à *Ruha*, comme personnification du judaïsme, ne me paraît être autre chose que l'arabe נאבלוס (= *Néapolis*), nom moderne de Samarie, la ville des Samaritains, la seule population ralliée au judaïsme qui existait du temps des auteurs du Genza. Le récit (12, 21 ; 33, 7) rapportant qu'un certain nombre des anges du feu devaient se soumettre au premier couple humain, semble emprunté au Coran. Le mot obscur פיהתא = פיתחא « ouverture », qui désigne l'hostie mandéenne, trouve une explication satisfaisante lorsqu'on admet que c'est une traduction superficielle de l'arabe פַּטיר, qui signifie à la

fois « ouverture », et, comme en araméen, « pain azyme ». Le nom de l'ange de la mort, צאורריעל (souvent altéré en תאורריעל) a toute chance d'être le résultat d'une confusion de lettres similaires dans le nom arabe עזראיל (lu צוראיל), qui est lui-même une altération intérieure de עזזאיל = עֲזָאזֵל, regardé comme un ange déchu et malfaisant par les légendes juives et chrétiennes. Enfin, la prononciation אבראהים, pour Abraham, dérive de l'arabe *Ibrâhîm*, qui, faute de tradition littéraire, s'est formé sur l'analogie des noms tels que *Isrâîl* et *Ismâ'îl*. Ces quatre exemples peuvent donner une idée suffisante de ces sortes d'emprunts.

Je crois qu'après l'exposition qui précède, il sera absolument impossible d'assigner au système mandéen une origine antérieure à la naissance de l'islamisme. Quelques-unes des idées fondamentales de la théogonie et de la cosmogonie pourraient remonter à quelques dizaines d'années plus haut, surtout celles qui viennent de la gnose juive ou judéo-chrétienne, mais à ce moment il ne peut pas être question d'un système mandéen proprement dit. Ces idées gnostiques elles-mêmes n'ont certainement pas poussé sur le territoire de l'ancienne Chaldée, mais y ont été importées par des sectaires venus de la Judée, et je suis tout à fait porté à croire que, conformément à la tradition (?) recueillie par *Ignatius a Jesu* au XVIe siècle, c'étaient des Elxaïtes chassés des rives de l'Euphrate par l'armée envahissante des Musulmans. La vénération extraordinaire qu'ils montrent à l'égard du Jourdain, la connaissance relative des populations locales personnifiées sous les noms de נבאט, שילמאי et נידבאי, fournit un indice remarquable en faveur de cette provenance. Après la dévastation de la Palestine, il s'établit un grand nombre de communautés juives à l'est de la mer Morte et du Jourdain. Nous en avons une preuve certaine dans le récit concernant la conversion au Judaïsme d'un moine renommé du couvent de Sinaï. Le moine se rendit chez les Juifs qui habitaient Zoara et Lybias. M. Graetz avait vu dans le second nom la ville de Tibériade, qui, au VIe siècle, était, en effet, la principale communauté juive de Palestine ; mais il est plus naturel d'y voir la ville pératique de Livias, située non loin des célèbres sources minérales de Callirhoë[1]. Quant au second nom, il ne demande aucune correction, car c'est l'ancienne ville de צער (Sept. Σογορ), située au sud de la mer Morte, qui a été aussi très connue des docteurs talmudiques ; c'est cette forme hébraïque qui a été alors araméisée en Zoara (voir Étienne de Byzance, s. v. Zoara). Ces communautés étaient formées en grande partie d'Esséniens chassés de leurs établissements solitaires de l'autre côté de la mer Morte par le monachisme chrétien et trop enclins à se jeter dans le gnosticisme et dans les idées mystiques en général. Mais le Mandaïsme ne nous offre pas la forme primitive du gnosticisme juif resté fidèle à la Loi de Moïse. Nous y avons plutôt le dernier résultat du mélange de la gnose juive

[1] Kaminka, *Galilæa*, fin.

et de la gnose chrétienne, qui, s'étant annihilées mutuellement, ont cherché à se transformer en un système indépendant, rejetant en apparence les deux religions précédentes, mais restant néanmoins sur la base du Judaïsme en ce qui concerne la construction mythologique et l'enseignement moral. Si le christianisme a émis la prétention de dépasser le Judaïsme dans les prescriptions morales en les poussant à un degré de rigueur et de sévérité excessives, le Mandaïsme s'est efforcé à son tour de dépouiller la divinité de tout élément anthropomorphique qui la troublait dans ces deux régions, et de la transformer en une entité de pure abstraction. Le monde divin du Mandaïsme n'a plus aucune ressemblance avec la forme humaine; il n'y a que des atomes invisibles, des éclats et des splendeurs ; le feu lui-même a été privé de ses qualités destructives et n'a conservé que l'immanence brillante. C'est aussi le cas des innombrables Jourdains, qui n'ont de l'eau que sa qualité vivifiante et sanctifiante. Voilà ce qui fait l'essence et la raison d'être du système mandéen. Les écrits qui le contiennent nous fournissent des renseignements curieux sur ce qui se passait dans l'esprit de quelques penseurs du septième siècle, à qui les deux religions bibliques n'ont pu donner entière satisfaction, le Judaïsme à cause de son impuissance visible en face du christianisme victorieux, le christianisme à cause du trouble qu'il a apporté, dans l'idée de la Divinité, par le dogme de la trinité et, dans l'état social, par l'institution d'innombrables ordres ascétiques.

J. Halévy.

APPENDICE.

La connaissance exacte des sources du Mandaïsme jette un jour inattendu sur l'origine de la polémique pehlevie contre le judaïsme que M. J. Darmesteter a publiée dans la *Revue des Études juives* (janvier-mars 1889). L'auteur de l'opuscule, qui connaît si bien la Bible et les légendes rabbiniques, était, non un Parsi adorateur d'Ormuzd, mais un Mandéen lisant la Bible en syriaque (la lecture dans Isaïe, XLII, 19 כְּמְשֻׁלָּם au lieu de כְּמֻשָּׁלָם est celle de la Peshitta). M. Israël Lévi a déjà fait remarquer que l'eau *noire* était une conception chère aux Mandéens ; la comparaison de la terre à une île aux eaux stagnantes s'y rattache étroitement et ces deux conceptions forment la base des argumentations contenues aux paragraphes cotés 1, 48, 51, 59, 64. Les attributs d'ignorant, de trompeur, de vindicatif et de démoniaque que ce polémiste assigne à Adînô sont conformes aux vues du Genza au sujet d'Adonaï. Il relève surtout l'assimilation de celui-ci au feu brûlant qui fait horreur aux écrivains du Genza. Les Mandéens, habitant en partie des provinces perses, devaient savoir assez de pehlevi pour composer en cette langue un opuscule de polémique antijuive qui intéressait beaucoup leur foi religieuse.

J. H.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

T. XXI, p. 254. L'expression מבני הא הא et בני הו הו ne pourrait-elle pas être une appellation ironique désignant les Protoi Siciliens qui se croyaient de race noble, à peu près comme nous parlons de M. *Un Tel?* הא הא serait alors la répétition du démonstratif, comme l'expression arabe בני הו הו désignerait moqueusement la partie des Juifs de Sicile parlant l'arabe. — P. 260. L'expression rapportée ici au nom de Bar-Kappara est la proposition d'un usage courant chez les Arabes et les Juifs du moyen âge, que Ibn Falaquera cite dans le ס' המעלות au nom de Platon et qui est ainsi résumée dans la communication qui m'en a été faite par M. Veultraner : ואפלטון אמר כי אי אפשר שיעבוד האל ית' עבודה אמתית אלא או הנביא או הפילוסוף במה שיש עמו מהחכמה כי ההמון לא ישיגו אלא דבר מורכב. Cf. mes ouvrages *Theologie des Bachja Ibn Pakuda*, p. 32, note 1, et *Geschichte der Attributenlehre*, p. 277, note 75. — *D. Kaufmann.*

T. XXI, p. 259, l. 7, en bas, au lieu de ודהן נחן, lis. וחן נתן. — P. 260, l. 12, au lieu de מהתבורת, lis. מהתבודדות ; cf. p. 268, l. 17. — P. 261, l. 13, en bas, au lieu de צעירות, l. שעירות. — P. 262, l. 26, בתכלית, au lieu de בתחלית. — P. 263, l. 4, ריעון, au lieu de ראיון ; l. 24, ומתיעתעים, au lieu de ומתיעתים ; l. 28, נצחותו, au lieu de נצח ותו. — P. 264, l. 19, שקנוי, au lieu de שכנוי. — P. 265, l. 17, גדולים, au lieu de מדולים ; l. 18, הכרח, au lieu de הכרך ; l. 21, שלכל, au lieu de שמכל. — P. 266, l. 7, משגיאה, au lieu de משגיעה ; l. 23, מאור, au lieu de מאורי. — P. 267, l. 7, שערב, au lieu de שעבר ; cf. p. 266, l. 12. — P. 268, l. 10, חוץ, au lieu de חוס. — P. 269, l. 1, הישר, au lieu de הישד. — P. 272, l. 5, en bas, מוצעת, au lieu de מוצת. — P. 274, l. 12, en bas, החותמים, au lieu de החותם יום. — P. 275, l. 6, גוזרים, au lieu de גורים ; l. 21, והמתוועדים, au lieu de וכהשוועדתי ; l. 5, en bas, למה לא, au lieu de למה לו. — P. 276, l. 11, en bas, תוכחה, au lieu de תוחכה ; l. 10, en bas, לדם, au lieu de לכם. — P. 296, l. 10, en bas, מיתתה, au lieu de מיתת ; l. 8, en bas, גורשתי, au lieu de נורשתי. — *Porgès.*

T. XXI, p. 262-263. La remarque d'Alrabi que les fils de Moïse possédaient encore de son temps un territoire particulier, etc., s'appuie sur le récit d'Eldad Hadani. Cf. A. Epstein, *Eldad*, XXXV, 5, 14. — *J. Perles.*

T. XXII, pp. 133-4. A la suite de plusieurs conjectures d'étymologie talmudique, toutes très ingénieuses, proposées par M. J. Furst, ce savant en donne une à laquelle nous ne saurions souscrire. M. Furst se refuse à voir, avec Jacob Levy, dans le terme קוביוסטוס un synonyme de משחק בקוביא « joueur de dés », et il donne pour équivalent au premier terme le mot κυβιστητής (pour κυβιστητήρ, comme auparavant σημαντής, au lieu de σημαντήρ), qu'il traduit par « bateleur, filou », = גנב. Or, κυβιστητήρ n'a jamais signifié que « celui qui fait la culbute », dérivé de κυβιστάω, « se jeter sur la tête », d'où : « plonger, faire la culbute, sauter ». De plus, en rapprochant notre terme rabbinique du mot κυβευτής, on a l'avantage de constater l'équivalence εὐ = יו, avec l'épenthèse d'un ס par assimilation avec le ס final, sans tomber dans l'inconvénient de deux altérations dans le même mot, qu'entraînerait l'hypothèse du mot κυβιστητήρ, soit apocope du second ט, et chute de la lettre finale, soit corruption du premier ט en ס et de la finale ר en un autre ס. Entre maintes difficultés, mieux vaut s'arrêter à la moindre. — *Moïse Schwab.*

Le gérant, ISRAEL LÉVI.

TABLE DES MATIÈRES

ARTICLES DE FOND.

Bacher (W.). L'exégèse biblique dans le Zohar..... 33 et 219
Belléli (Lazare). Deux versions peu connues du Pentateuque. 250
Derenbourg (J.). Gloses d'Abou Zakariya ben Bilam sur Isaïe (*suite*)..... 47 et 190
Epstein (A.). Le livre des Jubilés, Philon et le Midrasch Tadsché (*fin*)..... 1
Halévy (J.). Recherches bibliques. XXIII. Le Psaume IX..... 26
XXIV. Noé, le déluge et les Noahides..... 161
Kahn (Salomon). Documents inédits sur les Juifs de Montpellier au moyen âge..... 264
Kaufmann (David). R. Joseph Lévi Aschkenaz, premier rabbin de Metz..... 93
Kayserling. Notes sur la littérature des Juifs hispano-portugais..... 119
Kohut (A.). Mélanges talmudiques et midraschiques..... 208
Kracauer (J.). Pfefferkorn et la confiscation des livres hébreux à Francfort..... 112
Lévi (Israel). Le Juif de la légende (*suite*)..... 230
Loeb (Isidore). Notes sur l'histoire des Juifs en Espagne..... 104
Neubauer (Ad.). I. Quelques notes sur la vie de Juda Léon de Modène..... 82
II. Un chapitre inédit de Sabbetai Donnolo..... 213
Perles (Joseph). La légende d'Asnath fille de Dina et femme de Joseph..... 87
Schreiner (Martin). Le Kitab al-Mouhâdara wa-l-Moudhâkara de Moïse b. Ezra et ses sources (*suite et fin*)..... 62 et 236

NOTES ET MÉLANGES.

Bacher (W.). I. Aristote dans le Talmud..... 134
II. Encore un mot sur Samuel ben Nissim..... 135
III. Le baisement des mains dans le Zohar..... 137

FUERST. Notes d'étymologie talmudique..... 133
GLASER. Une inscription sabéenne..... 280
HALÉVY (J.). Sur le même sujet..... 125 et 281
ISRAELSOHN. Aspenarit..... 295
KAUFMANN (David). I. Le Sambation..... 285
II. Une nouvelle source de Hiwi al-Bachi..... 287
III. Le peintre vénitien Mose dal Castellazo..... 290
LAMBERT (Mayer). Notes exégétiques..... 129
SCHWAB (M.). Une inscription hébraïque..... 294
SIMONSEN (D.). Le Psaume XXII et la Passion de Jésus..... 283

BIBLIOGRAPHIE.

HALÉVY (J.). Die mandaïsche Religion, par W. BRANDT.. 139 et 296
Additions et rectifications..... 160 et 318

ACTES ET CONFÉRENCES.

CAGNAT. Conférence sur l'armée romaine au siège de Jérusalem..... XXVIII
RODOCANACHI. Conférence sur le ghetto à Rome..... LIX
VERNES. Rapport sur les publications de la Société pendant l'année 1890..... VII
Liste des Membres de la Société pendant l'année 1890... ... LXXXIII
Procès-verbal de l'Assemblée générale du 24 janvier 1891... I
Procès-verbaux des séances du Conseil..... XCVII

FIN.

VERSAILLES, IMPRIMERIE CERF ET FILS, RUE DUPLESSIS, 59.

DS
101
R45
t.22

Revue des études juives;
historia judaica

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 08 11 23 03 004 6